ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ ÚSTAV
V PRAZE

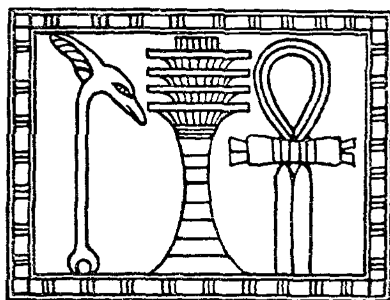
ARCHIV ORIENTÁLNÍ

JOURNAL OF THE
CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

EDITED BY
BEDŘICH HROZNÝ

IN COOPERATION WITH
J. BAKOŠ, J. ČERNÝ, J. DOBIÁŠ, A. GROHMANN, V. HAZUKA, V. LESNÝ,
A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, M. SAN NICOLÒ,
O. STEIN, F. STEINMETZER, F. TAUER,
A. WESSELSKI, M. WINTERNITZ

VOL. V
WITH 2 PLATES





1933

PRAHA, ORIENTÁLNÍ ÚSTAV
PARIS VIe, P. GEUTHNER, 13 RUE JACOB
LEIPZIG, OTTO HARRASSOWITZ, QUERSTRASSE 14

VYTISKLA
STÁTNÍ TISKÁRNA
V PRAZE

CONTENTS

ARTICLES: Page

ORIENTAL INSTITUTE, RESEARCH DEPARTMENT:

BOOK REVIEWS:

ÜBER DIE PARTIKELN *-ZA, -KAN* UND *-ŠAN* DER HETHITISCHEN SATZVERBINDUNG.

Von

Albrecht Götze.

Der Satzbau der jüngeren hethitischen Sprache gewinnt durch die Eigentümlichkeit besondere Klarheit, daß der Anfang eines jeden Satzes durch Partikeln gekennzeichnet wird. Ob es Haupt- oder Nebensätze sind, spielt dabei keine Rolle. Die Partikeln leiten die Satzglieder ein, oder sie schließen sich enklitisch an das erste Wort des Satzes an. Darum kann so gut wie niemals ein Zweifel darüber bestehen, wo ein Satz bzw. Satzglied zu Ende ist, und ein neuer Satz bzw. ein neues Satzglied beginnt.

Die Grundprinzipien der hethitischen Satzverbindung hat vor Jahren, als die ersten zusammenhängenden Texte veröffentlicht worden waren, A. Ungnad klargelegt. Sein Aufsatz „Das Personalpronomen der dritten Person in der hethitischen Satzverbindung" (ZDMG 74 417—28) hat noch heute als grundlegend zu gelten, wenn naturgemäß auch die eine oder die andere Einzelheit hinzuzufügen ist.

Ungnad teilt die satzeinleitenden Partikeln in „konjunktionale Partikeln" und in „modifizierende Partikeln". Beide Gruppen scheiden sich schon durch äußere Momente voneinander: die konjunktionalen Partikeln stehen vor, die modifizierenden hinter den enklitischen Pronominalformen; konjunktionale Partikeln werden in der fortlaufenden Rede so gut wie ausnahmslos gesetzt, ihr Fehlen bedarf besonderer Erklärung, die modifizierenden Partikeln dagegen stehen von vornherein nur in einem Teil der Kola.

Eine genaue Bedeutungsbestimmung hat bisher noch niemand zu geben vermocht. Darum pflegt man bei der Übersetzung von Texten über diese Partikeln hinwegzugehen, ohne sie zu berücksichtigen.[1]) Es liegt auf der Hand, daß ein solches Verfahren nur vorläufig zulässig ist; denn die Partikeln müssen irgend eine Nüancierung des Sinnes zum Ausdruck bringen, die nicht dauernd vernachlässigt werden darf. Die herrschende Vorstellung ist die, daß durch die modifizierenden Partikeln die besondere Beziehung des Satzes zu dem, was vorausgeht, ausgedrückt werde.[2])

---

[1]) Sommer-Ehelolf BoSt 10 S. IV.

[2]) Ungnad ZDMG 74 422; Götze Indices zu Ḫatt. 1 und 2 und zu Madd. — Vorsichtiger sagen Sommer-Ehelolf BoSt 10 Index und Sommer AU Index zu den Partikeln „unbekannter Bedeutung", Friedrich Verträge Index nur „enklitische Partikel". Delaporte Grammaire Hittite bucht sie §§ 261—263 unter der Überschrift „particules modifiantes".

Daß das irrig ist, wird die folgende Untersuchung beweisen. Sie wird auch versuchen, zu einer neuen, besser begründeten Deutung zu gelangen. Bei der Schwierigkeit des Problems wird man freilich von einem ersten ernsthaften Vorstoß, als welchen die Untersuchung wohl bezeichnet werden darf, eine vollständige und endgültige Lösung nicht erwarten können. Es wird genug sein, wenn sie der Behandlung dieser für die hethitische Syntax recht bedeutungsvollen Frage einen neuen Weg weist, der, wie ich bestimmt hoffe, die endgültige Lösung anbahnt.

Gegenüber der heute geltenden Anschauung sei zunächst auf die Tatsache hingewiesen, daß die modifizierenden Partikeln im Gegensatz zu den konjunktionalen auch beim ersten Kolon eines geschlossenen Gedankenkomplexes (bzw. Textes) stehen können. D. h. sie stehen an einer Stelle, wo von Zusammenhang mit Vorausgegangenem gar nicht die Rede sein kann. Das sei mit einigen Beispielen belegt:

-za: A-BU-I̯A-an-na-aš-za ^{I}*Mur-ši-li-iš* 4 DUMU.MEŠ ...... [1]) ^{11}*ḫa-aš-ta* „mein Vater Muršiliš zeugte uns 4 Kinder .... “ Ḫatt. I 9ff.
[*ma*]*-a-an-za* LUGAL*-uš* ^{D}U *pí-ḫa-aš-ša-aš-ši-in* ^{D}UTU ^{URU}*A-ri-in-na-i̯a* ^{11}*ḫa-me-iš-ḫi I-NA* É *pár-ku-u̯a-i̯a* ^{12}*še-ir i-i̯a-zi* „wenn der König den Wettergott *p.* und die Sonnengöttin von Arinna im Frühling im reinen(?) Hause feiert“ XI 13 VI 9ff.

-kan: ma-a-an-kán A-BU DUMU^{RU}*-i̯a* ^{LÚ}*MU-TU* DAM*-ZU-i̯a na-aš-ma*[2]) ŠEŠ SAL+KU*-i̯a ḫal-lu-u̯a-an-zi* „wenn sich Vater und Sohn, Gatte und seine Gattin, oder Bruder und Schwester zanken“ KBo II 3 I 2f. (vgl. IV 15f.).
ma-a-an-kán UN*-ši pár-ni* ^{2}*pa-ap-ra-tar ku-it-ki an-da e-eš-zi* „wenn an einem Manne, in einem Hause Unreinheit vorhanden ist“ VII 14 Vs 1f.
Hierher gehört gewiß auch der Vermerk in Tafelunterschriften *A-NA* ^{GIŠ}ḪAR*-kán* ^{4}*ḫa-an-da-a-an* „der Vorlage gemäß“ z. B. II 6 VI 3f.

Als geschlossener Gedankenkomplex hat auch die direkte Rede zu gelten, die häufig in die fortlaufende Erzählung eingeschoben ist. An ihrem Anfang haben wir z. B.

-za: zi-ik-ma-u̯a-za DUMU*-aš nu-u̯a Ú-UL ku-it-ki ša-ak-ti* „du aber bist ein Kind und weißt nichts“ XIX 29 IV 16.
ERÍN.MEŠ ^{URU}*Mi-iz-ri-u̯a-za ar-ḫa ḫu-ul-la-ša-at* „die ägyptischen Truppen sind geschlagen worden“ XIV 17 II 28.

-kan: ÌR.MEŠ*-I̯A-u̯a-at-ták-kán ku-i-e-eš an-da ú-e-ir* „welche Diener von mir zu dir kamen“ KBo III 4 II. 10.
zi-ik-u̯a-kán ^{I}PÍŠ.TUR*-aš* ^{39}*PA-NI A-BI-I̯A pít-ti-i̯a-an-ti-li an-da ú-it* „du, Mašḫuiluwaš, kamst als Flüchtling zu meinem Vater“ XIV 15 IV 38f.

[1]) Ausgelassen habe ich die Namen.
[2]) IV 16 irrig *na-aš.*

-*šan*: *i-da-a-lu-uš-ua-aš-ša-an* [7]*an-tu-u-ua-aḫ-za i-da-a-lu-uš* EME-*aš* [8]*i-da-a-la-ua* IGI.ḪI.A-*ua* GIŠ*ḫa-ri-ki-iš-ni-it* [9]*kat-ta tar-ma-a-an e-eš-du* „böser Mensch, böse Zunge, böse Augen sollen mit den ......[1]) darunter fixiert sein" XII 44 III 6ff.

Die angeführten Beispiele genügen, um zu zeigen, daß die modifizierenden Partikeln unmöglich der Beziehung auf Vorausgegangenes dienen können. Es ist also eine andere Erklärung zu suchen.

1. Die Partikel -*za*.

Zum Lautlichen sei folgendes vorausgeschickt:

a) Genau wie beim Suffix des Ablativs wechselt die Schreibung -*za* mit der Schreibung -*az*[2]). Doch ist -*za* das weitaus Häufigere. Beispiele s. im Folgenden.

b) Wenn die der Partikel vorausgehende Silbe auf -*n* ausgeht, tritt für -*za* in der Regel -*zan* ein. Man kann das mit der Annahme erklären, daß die Nasalierung kombinatorisch auf die folgende Silbe weiter wirkt. Besser nimmt man aber vielleicht eine Wiederholung von -*an* an, was in der Doppelsetzung von -*at* in *na-at-za-at* KBo II 4 Rd 2 (vgl. a. Ḫatt. 2 19f.) ein Analogon finden würde. Beispiele: KBo III 4 III 44, IV 30; Targ. Rs 40; Dupp. III 3f.; Kup. § 20 D 11f.; KBo VI 29 II 37; VII 60 III 19; IX 4 II 8; XI 25 III 9; XII 63 Vs 20, 23; XIII 3 II 18; 4 I 30; 5 II 21; XIV 16 II 15; XXI 15 IV 12; XXIII 1 I 20f., 36, II 17; 11 III 14. Es handelt sich in allen diesen Fällen nicht etwa um eine Partikel -*zan* mit besonderer Bedeutung. Es läßt sich überall leicht zeigen, daß bei den gleichen Verben in Parallelfällen, wo nicht eine auf -*n* endende Silbe vorausgeht, die Partikel -*za* angewendet wird.[3])

Die Untersuchung, die die Bedeutung der Partikel eruieren will, wird von der Beobachtung auszugehen haben, daß sie regelmäßig oder wenigstens sehr oft bei bestimmten Verben steht, bei anderen ebenso regelmäßig fehlt. Dabei kommt es auf den Zusammenhang mit Vorausgegangenem nicht im mindesten an; die Partikel steht in Haupt- und Nebensätzen, Vorder- und Nachsätzen ganz in gleicher Weise. Dagegen erkennt man aber bei näherem Zusehen, daß Fehlen oder Vorhandensein der Partikel die Bedeutung des Verbums modifiziert.

---

1) Plural wegen 3 *ḫa-ri-ki-iš*(-*šar*) III 5.

2) Das könnte man darauf deuten wollen, daß die Partikel — wie die Kasusendung — phonetisch -*z* sei. Dem widerspricht aber der gleich folgende Punkt b. Denn die Nasalierung von -*za* zu -*zan* weist doch deutlich darauf, daß die Partikel wirklich den Vokal *a* enthielt. Wie erklärt sich dann die Schreibung mit -*az*?

3) Es ist nicht zutreffend, wie Sommer BoSt 7 41[1] annimmt, daß -*zan* die nach *n* lautgesetzliche Form der Partikel -*šan* sei. Die Verbindung *na-an-ša-an* z. B. XII 12 V 19. Freilich sind nicht alle Fälle in der eben postulierten Weise erklärbar. In anderen Fällen steht -*zan* auch für -*za-šan*; darüber s. u. S. 30 f. [Vgl. Ehelolf OLZ 1933 4].

Eines der Verben, bei denen *-za* regelmäßig erscheint, ist das Medium *eš-* „sich setzen". Im einzelnen unterscheide ich folgende Bedeutungsgruppen:

a) absolut „sich setzen, Platz nehmen":
nu-za EN. SISKUR $^{\text{LÚ.MEŠ}}$*pa-ti-li-e-eš* ^{50}*a-da-an-na e-ša-an-da-ri* „und der Opfermandant (und) die *p.*-Priester setzen sich zum Essen" KBo V 1 III 49f.
nam-ma-aš-za e-ša-ri „dann setzt er sich" IX 22 II 35. Ferner z. B. KBo V 2 IV 27; VII 2 I 24f.;[1]) IX 11 I 19; X 93 I 11f.

b) mit Lokativ (und dann auch *-kan* s. u. S. 16ff.) „sich auf etwas setzen":
na-aš-za-kán I-NA GIŠ.TUR.TÚG ^{17}*ša-ra-a e-ša-at* „und er (der Adler) setzte sich auf das . . . . hinauf" XVII 9 I 16f.
na-aš-za-kán ^{GIŠ}*ḫa-ra-a-ú-i e-ša[-at]* „und er (ein Orakelvogel) setzte sich auf . . . ." XVIII 5 II 2.
Besonders häufig ist die Phrase „sich auf den Thron setzen" z. B.: *ḫa-an-te-iz-zi-ma-az-kán* ^{24}*ku-e-da-ni* UD-*ti* LUGAL-*uš* ^{25}*A-NA* ^{GIŠ}ŠÚ.A LUGAL-*UT-TI* ^{26}SAL.LUGAL-*ma-az-za-kán A-NA* ^{GIŠ}ŠÚ.A SAL. [LUGAL-*UT-TI*] ^{27}*e-ša-an-ta-ri* „am ersten Tage aber, an dem sich der König auf den Thron des Königtums, die Königin aber auf den Thron des Königinnentums setzen" X 45 III 23ff.
Ferner z. B. Ḫatt. I 23; Kup. § 3 E 11f.; KBo III 4 I 3, 5, 12, 14, 19.

c) absolut „sich niederlassen, um an einem Orte zu wohnen":
ma-a-an-ma-za a-pa-ši-la-ma ku-iš-ki URU-*aš e-ša-ri* „wenn sich irgendeine Stadt aber eigenmächtig niederläßt" Kup. § 10 C 36.

d) mit Lokativ (und *-kan* s. u. S. 16ff.) „sich an einem Orte niederlassen, an einem Orte Wohnung nehmen":
e-ḫu-u̯a-za I-NA KUR $^{\text{ḪUR.SAG}}$[*Ḫa-ri-*]*i̯a-ti e-eš-ḫu-ut* „komm! im Lande Ḫarijati nimm Wohnung!" Madd. Vs 17.
nu-za-kán É.NAM.ḪÉ *a-aš-ši-i̯a-an-ti* É-*ri an-da e-eš-ḫu-ut* „und in É.NAM.ḪÉ, deinem geliebten Hause, nimm Wohnung." 2BoTU 6 III 21.[2])

e) mit Akkusativ des Ortes „einen Ort (für sich) besetzen" *nu-za A-NA PA-NI A-BI A-BI-I̯A* ^{58}*ku-iš* URU *Kà-aš-kà-aš* $^{\text{ḪUR.SAG}}$*Ta-ri-ka-ri-mu-un* ŠU.DIM$_4$-*az e-ša-at* „und welche Kaškäer-Stadt zur Zeit meines Großvaters das Bergland Tarikarimu mit Gewalt besetzt hatte" KBo III 4 III 57f.
nu-u̯a-ra-an-za-an zi-la-du-u̯a DUMU *A-MI-LU-U*[*-TI*] ^{29}*li-e ku-iš-ki e-ša-ri* „und sie (die zerstörte Stadt) soll in Zukunft kein Mensch zur

---

[1]) Mit Lokativ „im inneren . . . . -Hause".

[2]) Analog ibd. III 24f. Doch steht in Z. 14f.: ^{URU}*Zi-ip-pí-ri-ma-az* ^{D}UTU-*u̯a-aš uk-tu-u-ri* URU-*ri* ^{15}*du-un-na-ak-ki-eš-na-aš* É-*ri an-da-an e-eš-ḫu-ut* „in Sippar, der ewigen Stadt des Sonnengottes, im Hause des *tunakeššar* laß dich nieder!" Hier begegnet an Stelle der Postposition (des Praeverbs) *anda* das Adverbium *andan*, das des *-kan* nicht bedarf.

Wohnung nehmen" VII 60 III 19f. Ferner z. B. KBo III 4 III 39, 43, 60; KBo V 8 II 13f., 18; VII 60 III 27, 32f.; XIX 37 II 19, III 5, 26; Madd. Vs 20, 44, Rs 19.

Die „Ausnahmen" bilden unter sich zwei Gruppen:

a) An Stelle von -*za-kán* in oben Gruppe b) erscheint einigemal -*šan*. Dazu s. u. S. 33, wo sich ergibt, daß das nur scheinbare Ausnahmen sind.

b) -*za* fehlt durchgängig bei den Formen *eša* und *ešanta*, d. h. bei den *r*-losen Formen; diese lösen sich durch das Fehlen der Partikel aus dem medialen Paradigma heraus, zu dem sie als Nebenformen von *ešari* und *ešantari* gerechnet zu werden pflegen.[1]) Sie treten dadurch in nähere Beziehung zum Aktivum *eš*-, das kein -*za* bei sich hat. Beispiele sind KBo II 15 V 4; KBo IV 9 I 1; II 13 III 44; X 7 10 und II 5 I 28; X 3 I 22; 17 II 9; 21 I 16; XX 28 I 14; 69 3; 78 IV 18; XXV 16 I 6.

Für das aktive *eš*- „sitzen, sitzen bleiben", das immer ohne -*za* steht, mögen wenige Beispiele genügen[2]):

LUGAL-*uš e-eš-zi* „der König bleibt sitzen" I 17 II 6.

kat-ta-an-ma ta-aš-u̯a-an-za du-du-mi-i̯a-an-za [8]*a-ša-an-zi* „darunter aber sitzen ein Blinder und ein Tauber" XII 62 Rs 7f.[3])

PA-NI GIŠZA.LAM.GAR-*at* [15]*I-NA* É*TÌ*-*kán an-da a-ša-an-zi* „vielmehr bleiben sie vor dem Zelte im Hause drin" XII 11 IV 14f.[4])

a-aš-ta-ma-kán ku-it „was aber darin[5]) blieb" XXI 38 Vs 11.

Zu diesem Aktivum gehört das einmalige mediale *eštat* „er blieb (treu)" KBo V 8 II 15, das dementsprechend auch ohne -*za* konstruiert ist. S. Götze, Muršiliš 257f.

Ebendahin rechne ich auch das *ešaru* von

nu-u̯a-aš-ši ka-a-aš LÚ*KAR-TAP-PU* [72]*pí-di-ši e-ša-ru ku-it-ma-na-aš ú-iz-zi ku-it-ma-na-aš* [73]*a-pí-i̯a* EGIR-*pa ú-iz-zi* „so soll dieser Wagenlenker (solange) an dessen Platz sitzen bleiben, bis er kommt (und) bis er dorthin zurückkehrt" Taw. II 71ff.; vgl. II 76f. und II 27f.

Ganz wie *eš*- „sich setzen" verbindet sich auch *pedan ep*- „(seinen) Platz einnehmen" mit der Partikel -*za*. Z. B. KBo IV 9 II 5f., V 40f., 45; KBo V 2 I 42; X 15 III 12f.; 21 II 14; XXV 3 II 14. Das Gleiche gilt von *tittanu*- in der Bedeutung „Platz nehmen lassen" z. B. VII 5 IV 13ff.; Taw. I 9f. u. ö.

Eine gute Parallele zu *eš*- „sich setzen" bzw. „sitzen bleiben" liefert das Verbum *šeš(k)*- „sich niederlegen" bzw. „liegen".

In der Verbindung mit -*za* heißt es:

---

1) Götze Ḫatt. 2 7f.; Friedrich IF 49.

2) Belege für das Verbum nach seinen einzelnen Formen bei Götze Madd. 102.

3) S. Ehelolf KlF 1 393ff.

4) Die Partikel -*kán* ist anomal gestellt.

5) D. h. im verbrannten Hause, s. Zeile zuvor. Der Ortsbegriff ist hier nur durch die Partikel -*kán* zum Ausdruck gebracht.

a) absolut „sich niederlegen“:
nu-za BE-EL SISKUR.SISKUR *še-eš-zi* „und der Opfermandant legt sich nieder“ VII 5 IV 1.
ú-iz-zi-ma-za pa-ra-a tar-ru-u[1]) *še-eš-zi* „er kommt aber (und) legt sich bäuchlings(??)[2]) nieder“ IX 4 II 25f. = 34 III 9f. Dazu steht als Oppositum *na-aš-za ú-iz-zi* EGIR-*pa pár-aš-za* [30]*še-eš-zi* „und er kommt (und) legt sich rücklings(??) nieder“ IX 4 II 29f. = 34 III 13f.
b) mit Lokativ (und dann auch *-kan* s. u. S. 16ff.) „sich auf etwas niederlegen“, natürlich vorzugsweise mit *šašti* „auf das Bett“:
nu-kán É.ŠA(G)-*ni anda i-it nu-za-kán* [46]*I-NA* GIŠNAD-*aš* GAM *še-eš-ki* „und geh ins Innen-Gemach und lege dich zu Bett“[3]) XXIV 7 IV 45f.
ša-aš-ti-i̯a-az-za-kán ku-e-da-ni [31]*še-eš-ki-eš-ki-nu-un* „auf welches Bett ich mich niederzulegen pflegte“[4]) KBo IV 2 IV 30f.
Abweichend mit dem Akkusativ *šaštan* und dann auch ohne *-kan* XXIV 8 II 7f.
c) mit SAL-*i kattan*[5]) „mit einer Frau schlafen gehen“:
ma-a-an-na-za SAL-*i ku-iš* GAM-*an še-eš-zi* [69]*nu-kán ma-aḫ-ḫa-an* DINGIR.MEŠ-*aš ša-ak-la-in aš-ša-nu-zi* DINGIR^{LI}-*ni a-da-an-na* [70]*a-ku-u̯a-an-na pa-a-i na-aš IT-TI* SAL^{TI} *QA-TAM-MA pa-id-du* „und wenn einer mit einer Frau schlafen geht[6]) — so wie er der Götter Riten ausführt (und) den Göttern zu essen (und) zu trinken gibt, soll er ebenso (sc. rein) zu der Frau gehen“ XIII 4 III 68ff.
Ferner XII 61 III 3; XIII 4 III 68; vgl. a. XXIV 8 I 30.
d) „(Traumorakel) erschlafen“:
na-at-za[7]) [76]*šu-up-pa-i̯a še-eš-ki-iš-kán-zi* „und sie werden auf reinem Lager (Traumorakel) erschlafen“ 2. Pestgebet § 11 3.
Demgegenüber stehen folgende Gebrauchsweisen des Verbums ohne *-za*.
a) „liegen bleiben, bleiben“:
nu DUTU^{ŠI} *a-pí-e-da-ni-pít* UD-*ti* [16] *I-NA* URU*A-ri-ip-ša-a-pít še-e-šu-un* „und ich die Sonne blieb am selben Tage im selben Aripšā“ KBo IV 4 IV 15f.

---

1) Var. *tar-ra-u-u̯a*.

2) Die Übersetzungen „bäuchlings“ und „rücklings“ habe ich gewählt, weil folgt: *na-at-ši-kán iš-ki-ša-aš še-ir e-ip-zi* „und er hält es ihm über den Rücken“ und *nu-uš-ši-iš-ša-an* UDU UZUGAB-*i še-ir e-ip-zi* „und er hält ihm das Schaf über die Brust“.

3) Das Wort für Bett ist hier pluralisch gebraucht. Vgl. dazu ZA NF 6 79f.

4) Der Zusammenhang des Textes würde auch die Übersetzung „auf welchem Bette ich zu schlafen pflegte“ zulassen. Aber ganz abgesehen von der Partikel *-za* erhebt auch das *-kan* dagegen Einspruch, sofern die unten S. 16ff. über diese Partikel vorgetragene Ansicht richtig ist.

5) Ideographisch *IT-TI* SAL^{TI} XIII 4 III 74.

6) Schon die Parallelität mit *paiddu* gleich im Folgenden erfordert, so und nicht „schlafen“ zu übersetzen.

7) Diese Variante ziehe ich nunmehr dem *na-at-ša-ma-aš* von XIV 8 Rs 44 vor. Ganz sicher ist das aber nicht, weil die Parallelstelle XXIV 3 II 21 (erg. durch 4 Vs 11) *na-aš-ma-at* bietet.

na-at MUL.ḪI.A-*aš* *kat-ta-an* *še-eš-zi* „und es bleibt unter den Sternen liegen" VII 1 II 24.

[*na-aš-kán*] *kat-ta* ÍD-*i* *pa-iz-zi* *na-aš-kán* MI-*an-ti* *kat-ta* *še-eš-zi* „und er geht zum Flusse hinab, und er bleibt in der Nacht dort[1]" XXIV 9 IV 8.

Weitere Beispiele KBo III 7 I 25f[2]); KBo IV 2 I 37; KBo V 2 II 28; V 1 I 32 u. ö.; VII 1 I 17; IX 15 II 16; XII 19 II 15; 62 Vs 16f.; XIX 13 I 21 u. ö.; 37 II 26; XXI 29 III 30f.[3])

b) „schlafen":

nu-u̯a-ra-aš-kán *A-NA* GIŠNAD *ku-e-da-a*[*š* ×]BA.UG$_6$ *nu-u̯a-ra-at* *nam-ma* 28*ar-ha* *Ú-UL* *u̯a-ar-nu-ut* *nu-u̯a-ra-aš-kán* *a-pí-e-ta-aš-pít* GIŠNAD-*aš* *še-eš-ki-eš-ki-it* „und auf welchem Bett er gestorben war, das verbrannte er also nicht, und er pflegte auf ebendiesem Bette zu schlafen" XVI 83 Vs 27f.

x-*ma-aš-u̯a-kán* GIŠNAD-*aš* UGU *pa-it* 19 SAL*dam-ma-ra-aš-ma-u̯a-kán* *še-eš-ki-iš-ki-it-pít* „. . . . . . . ging auf das Bett[4]) hinauf; eine *d.*-Frau aber pflegte darauf[5]) auch noch zu schlafen" XVI 16 Rs 18f.

nu-za *BE-EL* SISKUR.SISKUR *še-eš-zi* 2*nu-za-kán* *ma-a-an* DINGIR^{LU_4} *za-aš-hi-ia* 3*tu-e-ik-ki-iš-ši* *a-uš-zi* *kat-ti-iš-ši*[-*aš*] 4*pa-iz-zi* *na-aš-ši* *kat-ti-ši* *še-eš-zi* „und der Opfermandant legt sich nieder. Und wenn er den Gott im Traume in seinem Sinne erschaut, daß er zu ihm[6]) kommt und bei ihm schläft, . . ." VII 5 IV 1ff.

SAL.MEŠ*dam-ma-ra-aš-ša-u̯a* *ku-i-e-eš* *da-pí-an-te-eš* *nu-u̯a-ra-at* *IT-TI* LÚ.MEŠ KUR *Ar-za-u-u̯a* 27*še-eš-kiš-ki-eš-kán-zi* EGIR-*pa-ma-u̯a-ra-at* *I-NA* É DINGIR^{LÌ} *an-da* *ú-e-ri-ia-an-te-eš* 28*u̯a-ar-pa-an-zi-ma-u̯a-aš-ma-aš* *Ú-UL* „was aber die *d.*-Frauen alle sind, die pflegen immerfort mit Männern vom Arzawa-Lande zu schlafen; hinterher aber werden sie ins Heiligtum gerufen, waschen sich aber nicht" XVI 16 Vs 26ff.

Regelmäßig läßt sich die Partikel *-za* bei dem Medium ***kiš-*** „zu etwas werden" feststellen. Z. B.:

nu-za LUGAL GAL *ki-iš-ha-ha-at* „und ich wurde Großkönig" Ḫatt. IV 48.

na-at-za *1-NU-TI* *ki-ša-an-ta-at* „und sie wurden einig[7])" Kup. § 18 D 52.

ma-ah-ha-an-ma-za *A-BU-IA* DINGIR^{LÌ}-*iš* *ki-ša-at* „als aber mein Vater Gott geworden war" Kup. § 3 E 11.

Ferner z. B. KBo III 4 III 59; VII 8 III 6; XIV 3 I 20; XXIII 102 I 5.

---

1) Das „dort" kommt durch Zusammenwirken von *katta* und *-kán* zustande. Beachte, daß bei dem *kattan* des vorhergehenden Beispiels die Partikel keinen Platz hat.

2) Zu *katti-ti* s. Friedrich Vertr. 2 143f.

3) Die Setzung von *-kan* in diesen Beispielen regelt sich nach den u. S. 16ff. gegebenen Grundsätzen.

4) Vgl. mit sing. *šašti* VBoT 111 III 12.

5) *-kán*.

6) Zu *katti-ši* s. Friedrich Verträge 2 143f.

7) Vgl. ZA NF 6 80[1].

Auch in der Verbindung *anda kiš-* (mit *-kan*) „sich mit jemandem einlassen" steht die Partikel *-za*; z. B.:

nu-za-kán a-pí-e-da-ni an-da li-e ki-iš-ta-ti „und laß dich mit dem nicht ein" Kup. § 13 c 6.

ta-pa-r[i-i̯a-u̯a]-mu-za-kán [21] *li-e an-da ki-iš-ta-ti* „in meinen Befehlsbereich sollst du dich nicht einmischen" Taw. II 20f.

Ausnahmen fehlen nicht ganz; ich kenne:[1])

ma-an-u̯a-ra-aš-mu LÚ*MU-TI-I̯A ki-ša-ri* „er könnte mein Gatte werden" KBo V 6 III 13. Doch vgl. III 15 und IV 7 fast wörtlich mit *-za* (unten S. 9).

nu-u̯a-ra-aš ma-a-an A-NA DIM URU*Ḫa-at-ti BE-LÍ-I̯A kar-tim-mi-i̯a-az ki-ša-at* [38]*na-aš ḫa-an-da-a-it-ta-at* „ob sie (die Angelegenheit) dem ḫattischen Wettergott, meinem Herrn, (Grund zum) Zorn wurde, das wurde festgestellt[2])" 2. Pestgebet § 5 3.

In XVII 8 IV 7 *nu-u̯a ḫur-ša-na-aš-ša-an* GIG-*aš kam-ma-ra-a-aš ki-ša-ru* „und die Kopf-Krankheit soll Dunst(?) werden" ist die Analyse des zweiten Wortes problematisch; es scheint eine Partikel — dann anomal gestellt — darin zu stecken.

Nach den Beobachtungen, die wir oben bei der *r*-losen Form *eša* gemacht haben, ist damit zu rechnen, daß auch bei *kiša* das *-za* wegbleibt. KBo VI 28 Rs 18f. ist jedoch wegen Verstümmelung kein ganz vollwertiges Beispiel dafür.

Die Setzung von *-za* unterbleibt regelmäßig, wo *kiš-* die Bedeutung „geschehen, entstehen" hat.

i-ni-u̯a i-da-a-lu ki-ša-ru „dieses Böse soll geschehen" Targ. Vs 17.

nu KUR-*i̯a an-da-an* [18]*ka-a-aš-za ki-i-ša-ti* „und im Lande entstand eine Hungersnot" XVII 10 I 17f.

[ŠA](G) KUR URU*Ḫa-at-ti-kán* UG$_6$ *-an ki-ša-at* „im Ḫatti-Lande drinnen entstand eine Pest" 1. Pestgebet Vs 8.

Ferner z. B. KBo V 1 I 16f.; 6 I 9f., III 30; XXI 19 I 20f.; VBoT 58 I 16.

Hierher gehören auch die häufigen Phrasen über das Eintreten einer Tages- oder Jahreszeit. Z. B.:

ma-aḫ-ḫa-an-ma ne-ku-uz me-ḫur ki-ša-ri „wenn es aber Abend-Zeit wird" KBo III 5 I 15f.

ma-aḫ-ḫa-an-ma MI-*an-za ki-ša-ri* „wenn es aber Nacht wird" KBo III 5 III 73.

GIM-*an-ma ne-ku-za me-e-ḫu-ni ki-ša-ri* „sowie es aber im Laufe der Zeit Abend wird" KBo II 13 Vs 19.

nu ma-aḫ-ḫa-an ḫa-me-eš-ḫa-an-za ki-ša-at „und sowie es nun Frühling wurde" KBo II 5 II 1; s. a. ibd. III 13; KBo III 4 II 50 u. o.

[1]) Abgesehen von Stellen aus Texten des älteren Reiches.

[2]) Oder etwa — und dann im Einklang mit dem Folgenden: — „ob dem ḫ. Wettergotte . . . . . . Zorn gegen sie entstand"?

Nach dem eben behandelten Verbum *kiš-* „zu etwas werden“ ist es angebracht, einen Blick auf das in seiner Bedeutung verwandte *i̯a-* „zu etwas machen“ zu werfen. Man erwartet vielleicht, auch hier überall die Partikel *-za* zu finden. Diese Erwartung wird enttäuscht; in den meisten Fällen steht sie nicht. Wir finden Beispiele wie:

nu I-NA KUR URU*A-mur-ri* I*Ša-pí-li-in* LUGAL-*un* DÙ-*at* „und (er) machte im Lande Amurru den Šapiliš zum König“ XXIII 1 I 39.

nu-mu URU*Ku-ru-uš-ta-ma-an* ZAG-*an i-i̯a-at* „und er machte mir Kuruštama zur Grenze“ KBo VI 29 I 28.

na-at EGIR-*pa* URU*Ḫa-at-tu-ša-an i-i̯a-nu-un* „und ich machte es wieder zu-Ḫattuša-gehörig“ Ḫatt. II 68.

nu-ut-ta li-e a-a-ra i-en-zi „und sie sollen (es) dir nicht zu etwas Rechtmäßigem machen“ Ḫukk. II 44.

Dagegen haben wir mit *-za* Fälle wie:

DAM-*an-ma-an-za li-e i-i̯a-ši* „zu (deiner) Gattin aber sollst du sie nicht machen“ Ḫukk. III 65.

nu-u̯a-ra-an-za-kán[1]) LÚ*MU-TI-I̯A i-i̯a-mi te-ik-ri-u̯a na-aḫ-mi* „daß ich ihn zu meinem Gemahl machen soll, fürchte ich sehr(?)“ KBo V 6 III 15.

na-an-za-an A-BU-I̯A 58[LÚ*Ḫ*]*A-TÁ-A-NA i-i̯a-at* „und mein Vater machte ihn zu (seinem) Schwiegersohn“ KBo IV 4 IV 57f.

nam-ma-az ú-it A-BI DUTU*ŠI tu-uk* I*Ma-ad-du-u̯a-at-ta-an li-in-ki-i̯a-aš-ša-aš i-e-it* „und der Vater der Sonne kam und machte dich, Madduwattaš, seines Eides“ Madd. Vs 13.

nu-za URU D*U-ša-an š*[*al-li-in AŠ-R*]*A i-i̯a-at* „und machte Dattašša zu (seiner) königlichen Residenz“ KBo VI 29 I 32.

Wir haben nach dem Unterschied zu fragen, der zwischen den beiden Reihen von Beispielen besteht. Als solcher ergibt sich: Bei der ersten Reihe sind drei Personen oder Sachen im Spiele; vom Subjekt wird am Objekt zu Gunsten eines Dritten etwas getan. Bei der zweiten Reihe sind immer nur zwei Personen oder Sachen beteiligt; das Subjekt nimmt am Objekt zu seinen eigenen Gunsten etwas vor. Bei den Beispielen der ersten Reihe kann daher nur übersetzt werden: „er machte A zu B“; in denen der zweiten Reihe wäre genauer zu sagen: „er machte A zu B und hatte A nun als (sein) B“. In der Übersetzung ist überall das entsprechende Possessiv einzufügen, auch wenn es im hethitischen Text nicht ausdrücklich gegeben ist. Damit ist auch die Parallele zu den entsprechenden Fällen mit *kiš-* „werden zu etwas“ hergestellt; denn zu der möglichen Deutung: „zu etwas werden und es nun sein“ fügt die mediale Natur des Verbums stets den Rückbezug auf das Subjekt. Wir verschieben die Schlüsse, die sich hier für die Bedeutungsbestimmung von *-za* nahelegen, auf später, um erst noch weitere Beispiele kennen zu lernen.

[1]) Wegen des *-kán*, dessen Deutung Schwierigkeiten bereitet, beachte, daß IV 7 steht *nu-u̯a-ra-an-za-an* LÚ*MU-TI-I̯A i-i̯a-mi*.

Das häufige Verbum *tarḫ-* „die Oberhand gewinnen, bewältigen, überwältigen" verbindet sich, soweit es ein Objekt bei sich hat, ausnahmslos mit der Partikel *-za.*

nu-za ki-e a-ra-aḫ-zé-na-aš ^{29} KUR.KUR ^{LÚ}KÚR *I-NA* MU 10.KAM *tar-aḫ-ḫu-un* „und über diese umliegenden Feindesländer gewann ich in 10 Jahren die Oberhand und schlug sie" KBo III 4 I 28f.

IŠ-TU ^{GIŠ}TUKUL-*ma-an-za-an* ^{29}[*Ú-UL tar*]-*aḫ-ta* „mit der Waffe aber gewann er [nicht] die Oberhand über ihn" XXIII 1 I 20f.

Auch von Leiden und Krankheiten:

na-an-za še-ir nè-pí-ša-an-za tar-aḫ-du ^{10}*kat-ta-an-na-za* MI-*iš* KI-*aš tar-aḫ-du* „und sie (die Krankheit) soll oben der Himmel bewältigen, und unten soll sie die schwarze Erde bewältigen" XVII 8 IV 9f.

tar-aḫ-ḫu-na-at-za U+KAK-*na-aš ud-da-a-ar* „bewältigt habe ich sie, die Worte des Zaubers" XVII 27 III 8.

Auf der anderen Seite finde ich folgende Gruppen, in denen das Verbum der Partikel *-za* entbehrt:

a) absolut „siegen":

nu-uš-ma-ša-x LÚ.MEŠ ^{URU}*Ḫat-ti tar-aḫ-ḫa-an-zi* „und von ihnen siegen die Ḫatti-Leute" XVII 35 III 14.

nu za-aḫ-ḫi-i̯a tar-aḫ-ḫi-iš-kán-zi „und in der Schlacht siegen sie immer" XXIV 7 I 10.

b) „können, vermögen, einer Sache gewachsen sein":

nu tar-aḫ-zi ku-iš „und wer kann" X 18 I 15.

ma-a-na-at Ú-UL-ma tar-aḫ-t[*e-ni*] „wenn ihr es aber nicht vermögt" XIII 5 II 7.

nu al-pa-aš GIG-*an Ú-UL tar-aḫ-zi* „und die Wolke ist der Krankheit nicht gewachsen" XVII 8 IV 9.

Ferner KBo III 3 III 30f.; XV 1 II 14f.; Dupp. III 4f.

Das Verbum *dā-* „nehmen" steht gewöhnlich ohne die Partikel *-za.*[1]) Die Fälle, die die Partikel enthalten,[2]) schließen sich zu folgenden Gruppen zusammen:

a) *dā-* in Verbindung mit dem Dativ eines Abstraktums „jemanden oder etwas in einen Zustand nehmen". Z. B.:

nu-za . . . . ^{SAL}*Pu-du-ḫé-pa-an* ^{2} *IŠ-TU* INIM DINGIR^{LÌ} DAM-*an-ni da-aḫ-ḫu-un* „und . . . . . die Puduḫepaš nahm ich auf Geheiß der Gottheit zur Ehe" Ḫatt. III 1f.

---

[1]) In vielen Fällen ist *dā-* sehr bedeutungsschwach und erfordert ein zweites Verbum, um einen vollen Sinn zu bekommen. Meistens bedeutet das zweite Verbum dann eine Ortsveränderung: „etwas (auf)nehmen und an einen anderen Ort bringen, schicken o. ä."

[2]) Einiges bleibt vorläufig ungeklärt; z. B. II 4 IV 13f; VII 1 II 3; IX 6 I 10; XI 22 II 15.

nu-u̯a-mu-za BE-LÍ ÌR-*an-ni da-a* „nimm mich, mein Herr, zur Untertanenschaft an“ XIV 15 iv 21.
nu-za tu-uk [12] [I]*Ku-pa-an-ta*-[D]KAL-*an* DUMU ŠEŠ-*ŠU* IBILA-*an-ni ša-ra-a da-a-an ḫar-ta* „und (er) dich, den K., den Sohn seines Bruders, zur Stellung eines Erbsohnes aufgenommen hatte“ Kup. § 7 c 12f.
Ú-UL-za ŠA LUGAL GAL LUGAL KUR [URU]*Ḫat-ti* LUGAL KALAG.GA DUMU.SAL SAL-*an-ni da-a-aš* „nicht nahm er die Tochter des Großkönigs, des Königs des Ḫatti-Landes, des mächtigen Königs, zur Ehe“ XXI 38 Vs 55.

b) *dā-* mit dem Akkusativ des Kleidungsstückes „Kleidungsstücke anlegen“. Z. B.:
nu-za LUGAL-*uš* [25]KIN.ḪI.A-*ta* [TÚG]KU.ŠI.ŠI [26]*ḪUP-PÍ*-ḪI.A KUBABBAR [KUŠ]E.SIR-*UT-TI* [27]*da-a-i* „und der König legt zum Dienst[1]) ....-Gewänder, silberne .... und Schuhe, an“ II 6 iii 24ff. Vgl. XI 35 i 11f.
LUGAL-*uš-za a-ni-i̯a-at-ti da-a-i* „der König legt zum Dienst (das Ornat) an“ VII 25 i 3. Vgl. KBo IV 9 i 26f.; XI 20 ii 13.
nu-za ú-nu-u̯a-aš-ḫu-uš [18][*da-a*]-*i* „und er legt den Schmuck an“ XI 22 i 17f.

c) „in Besitz nehmen“. Z. B.:
nu-za ZAG [URU]*Ḫa-at-ti li-e ku-in-ki da-at-ti* „und du sollst kein ḫattisches Gebiet in Besitz nehmen“ Kup. § 10 d 21.
nu-za ku-it [D]UTU[ŠI] *da-aḫ-ḫu-un* [16]*na-at-za* [URU]KUBABBAR-*ši ar-ḫa ú-u̯a-te-nu-un* „und was ich, die Sonne, in Besitz nahm, das holte ich nach Ḫattuša“ Kup. § 3 d 15.
nu-za [I]*Pí-iḫ-ḫu-ni-i̯a-aš ku-it*[2]) KUR [URU]*Iš-ti-ti-na ta-a-an ḫar-ta na-at* EGIR-*pa ú-e-te-nu-un* „und welches Land Ištitina P. in Besitz genommen hatte, das befestigte ich wieder“ KBo III 4 iii 90f.

In diesen drei Gruppen ist der Rückbezug aufs Subjekt wie bei *i̯a-mit -za* sehr deutlich; auch in den folgenden Gruppen ist er enthalten.

Bei Dingen, die keinen eigentlichen Besitzer haben, kann das zu der Bedeutung „in Benutzung nehmen, holen“ führen. Z. B.
i-it-ten-u̯a-za .... [4]ÁŠ-*tar da-at-ten nu-u̯a-za* SÍG.DIR SÍG.MI SÍG.SIG₇.SIG₇ *da-at-ten* [*ŠA* G]I-*aš* [5]*ḫa-a-pu-ša-aš-ša da-at-ten nu-u̯a-ra-at ud-da-ni-i̯a-at-ten* „gehet (und) holet .... Spelz, und rote, schwarze (und) gelbe Wolle holet, auch Rohr-Schäfte(?) holet und besprecht sie“ XVII 8 iv 3ff.

d) „bekommen“:
nu-za 1-EN [SAL.MEŠ]*kat-ri-eš da-an-zi* [4]*1-EN-ma-az* [LÚ.MEŠ]UŠMAŠ[TÌ] *da-an-zi* „und das eine (Brot) bekommen die *k.*-Frauen, das andere aber bekommen die UŠMAŠ-Priester“ X 63 vi 3f. Vgl. IX 1 ii 9; 3 iv 9; XVII 24 ii 6.

---
1) S. Götze Muršiliš 225f.
2) Oder „weil P. . . .“

NAM.RA-*ma-u̯a-mu ku-in IŠ-TU* É.GAL[LÌ] EGIR-*pa pí-eš-kir* [10]*nu-u̯a-za* 1 [LÚ]AMA.A.TU 1 SAL[TU₄] *-i̯a da-aḫ-ḫu-un* „an Kolonen aber, die man vom Palaste schenkte, bekam ich 1 Haussklaven und 1 Frau" XIII 35 II 9f.

[I]*Zu-u̯a-ap-pí-iš-u̯a-za* 1 ANŠU.KUR.RA .[. . . . . .]*uš-ša-ni-i̯a-at* [17]*nu-u̯a-za* GUN URUD *da-a-aš* „Z. verkaufte ein Pferd und bekam 1 Talent Kupfer (dafür)" XIII 35 III 17f.

e) „behalten":

[[URU]]*Up??-ni-ḫu-u̯a-la-an-ma-az* URU-*an* ZI-*it* [*e-eš-*]*ta-at nam-ma-ták-kán ŠA* KUR [URU]*Ḫa-at-ti ku-i-e-eš* [LÚ.MEŠ]*pít-te-i̯a-an-te-eš an-da i-i̯a-*[*an-ta-at*] [35] [I]*Ma-ad-du-u̯a-at-ta-aš-ma-aš-za da-aš-ki-eš* „Die Stadt U. aber besetztest du eigenmächtig. Welche Flüchtlinge aus dem Ḫatti-Lande ferner zu dir gingen, du, M., aber behieltest sie" Madd. Rs 34f.

nu-ut-ták-kán KUR-*KA ŠA A-BI-KA-i̯a* É.M[EŠ? *ar-ḫa da-a-ir*] [9]*na-at-za a-pu-u-uš da-a-i*[*-ir*] „und sie nahmen dir dein Land und das Haus deines Vaters weg, und diese behielten es" Man. I 8.[1])

nu-u̯a-ra-at-za ku-iš [53]*ú-e-mi-i̯a-az-zi nu-u̯a-za ki-i i-da-a-lu* UG_6*-an* [54]*a-pa-a-aš* KUR-*e-an-za da-a-ú* „und welches sie bekommt, diese schlimme Pest soll dieses Land behalten" IX 31 III 52ff.

ANŠU.ḪI.A-*u̯a ku-i-e-eš ḫar-ku-un nu-u̯a-za Ú-UL ku-it-ki* [40]*da-aḫ-ḫu-un* „welche Esel ich hatte, ich behielt keinen" XIII 35 II 39.

Ferner KBo III 4 II 78; XVII 21 II 5; XXI 17 II 1ff.

Ähnlich gibt es auch bei dem gewöhnlich ohne *-za* konstruierten Verbum *au(š)-* „blicken, schauen; durch Gesicht wahrnehmen, sehen" Stellen, an denen die Bedeutung des Verbums — wie wir jetzt wohl schon sagen dürfen — modifiziert ist. Sie ordnen sich folgendermaßen zusammen:

a) „etwas erkennen":

[I]PÍŠ.TUR-*aš-ma-za-kán u̯a-aš-tul ku-it uš-ki-iz-zi* „weil Mašḫuiluwaš aber (sein) Vergehen erkennt, einsieht" Kup. § 5 D 40.

nu-za UN-*an-na a-ú* „und auch den Menschen erkenne" XIII 5 II 28.

nu-za ka-a-aš-ma a-ú [D]U NIR.GÁL-*mu BE-LÍ-I̯A ma-aḫ-ḫa-an pí-ra-an* [13]*ḫu-u-i-i̯a-an-za* „und, siehe, nun erkenne, wie der stolze Wettergott, mein Herr, mir Beistand (ist)" KBo V 8 I 12f.

b) „etwas (an sich) erfahren":

nu-za ŠA [D]*IŠTAR pa-ra-a ḫa-an-da-an-da-tar a-pí-i̯a-i̯a* [24]*me-ik-ki u-uḫ-ḫu-un* „und der Ištar göttliche Macht erfuhr ich auch damals in reichem Maße" Ḫatt. IV 23f.

nu-u̯a-du-za na-ak-ki-i̯a-tar a-uš-du „und deine Größe soll er (an sich) erfahren" VII 8 III 11.

---

[1]) Friedrich übersetzt: „und nahm[en] das (für sich) selbst". *apuš* heißt aber nicht „selbst", und die Klammer deutet selbst an, daß auch dann etwas noch nicht stimmt.

Diese Betrachtungen ließen sich beliebig erweitern. Das Angeführte mag hier genügen; wie mir scheint, kann man schon aus diesem Material zu bestimmteren Ansichten über die Bedeutung von Partikel *-za* gelangen. Wir stellen zunächst die Bedeutungen zusammen, die wir für die besprochenen Verben ohne und mit der Partikel fanden.

A.	ohne *-za:*	mit *-za:*
	„sitzen, sitzen bleiben“	„sich setzen, sich niederlassen, (e. Ort) besetzen“
	„liegen bleiben, schlafen“	„sich niederlegen“
	„werden, entstehen, geschehen“	„zu etwas werden“
	„die Kraft haben, vermögen“	„die Oberhand gewinnen über jdn.“
	„nehmen“	„bekommen“
	„sehen, schauen“	„erkennen, erfahren“
B.	Außerdem:	
	„werden, geschehen“	„werden und von da an sein“
	„tun, machen, zu etwas machen“	„zu etwas machen und als solches haben“
	„nehmen“	„nehmen und von da an haben“

Beim Vergleich der beiden Spalten ergibt sich, daß *die Partikel -za dem Ausdruck der Aktionsart dient.* Und zwar wird in der Gruppe A. das ohne die Partikel durative (imperfektive) Verbum durch *-za* deutlich *perfektiviert*, und zwar im Sinne eines *ingressiven Perfektivums.*[1]) D. h. das mit *-za* verbundene Verbum bezeichnet eine Handlung, der keine weitere zeitliche Ausdehnung zukommt, aus der sich aber eine ganz bestimmte mit dem Moment der vollendeten Handlung einsetzende Wirkung ergibt.

In der Gruppe B. wird diese Wirkung, die bei A. noch ganz im Hintergrund steht, mehr berücksichtigt und in den Sinn des Verbums mit einbezogen. Dadurch bekommt ein Verbum ursprünglich durativen Sinnes *perfektische* Bedeutung. Es beschreibt einen *Zustand als Folge* einer vorausgegangenen Handlung oder eines vorausgegangenen Vorgangs. Der oben mehrfach beobachtete Rückbezug erklärt sich hier sehr einfach; die Person, die gehandelt hat, ist naturgemäß auch die, auf die der resultierende Zustand bezogen wird.

Damit ist aber noch nicht die ganze Fülle der Anwendungsmöglichkeit unserer Partikel erschöpft. Sie findet sich nämlich auch im Nominalsatz. Das ist zunächst recht auffällig, da der Nominalsatz ja seiner Natur nach schildernd durativ (imperfektiv) zu sein scheint. Zur näheren Betrachtung des Problems wird es sich empfehlen, einige kennzeichnende Beispiele zu betrachten.

---

[1]) Nicht effektiv.

Wir haben auf der einen Seite Fälle wie:
nam-ma A-NA ^{D}UTU^{ŠI} *ku-iš* ^{LÚ}KÚR ^{34}[*tu-ga-aš*] ^{LÚ}KÚR *e-eš-du* „ferner soll, wer der Sonne Feind ist, auch dir Feind sein" Targ. Vs 33f.
na-aš A-NA ^{D}UTU^{ŠI} ^{37}*ma-aḫ-ḫa-an* ^{LÚ}KÚR *tu-uk-ka₄-aš QA-TAM-MA* ^{LÚ}KÚR *e-eš-du* „und wie er der Sonne Feind ist, soll er auch dir ebenso Feind sein" Kup. § 10 C 36f.
ma-a-an a-pu-u-uš-ma ^{8}[*tu-uk me-n*]*a-aḫ-ḫa-an-da i-da-la-a-u-e-eš-ša-an-zi nu tu-uk* EGIR-*an ti-i̯a-mi a-*[*p*]*u-u?-uš?-ma-mu ku-u-ru-ur* [*a-ša-an-du*] „wenn aber diese [dir geg]enüber böse werden, werde ich hinter dich treten, diese aber [sollen] mir Feind [sein]" Targ. Rs 7f.
Aber auf der anderen Seite:
nu ma-a-an zi-ik ^{I}*Tar-ga-aš-na-al-li-iš a-pí-e-da-aš me-na-aḫ-ḫa-an-da* ^{7}[*i-da-la-u̯*]*a-aḫ-ti nu a-pí-e-da-aš* EGIR-*an ti-i̯a-mi zi-ik-ma-mu-za ku-u-ru-ur e-eš* „und wenn du, T., diesen gegenüber Böses tust, so werde ich mich hinter diese stellen; du aber sei mir von da an Feind" Targ. Rs 6f.
Aufforderung an Pijamaraduš, der Nachbarn durch Überfälle behelligt hat: *nu-u̯a-za da-me-da-za* KUR-*e-za ku-ru-ur e-eš* ^{5}*am-me-ta-za-ma-u̯a-za-kán* KUR-*e-za ar-ḫa li-e ku-ru-ur* „sei von einem anderen Lande aus Feind, von meinem Lande aber aus sei nicht Feind", Taw. IV 4f.

Fragt man nach dem Unterschied des Sinnes, der diesen auffälligen Unterschied der Form veranlaßt haben mag, so fällt zunächst auf, daß den Fällen mit *-za* die 2. Person des Imperativs gemeinsam ist, diese andrerseits ohne *-za* nicht nachweisbar ist. Die Sache liegt natürlich nicht so, daß der Imperativ *-za* verlange; aber die Nüance der Aktivität, die durch ihn gegenüber der bloßen Konstatierung einer erforderlichen Folge hereinkommt, scheint am Gebrauch der Partikel beteiligt zu sein. Hier wird der Zustand des Feindseins als eine für das Subjekt innerlich notwendige Folge bezeichnet, die einzutreten hat. Auch dieser nominale Zustandssatz ist also perfektisch: „tritt in den Zustand des Feindseins ein und sei von nun an Feind!"[1])

Ein ähnlicher Fall ist der folgende: Gegenüber den Beispielen:
MU.KAM-*za-u̯a-an-na-aš še-ir te-e-pa-u-e-eš-ša-an-za* „das Jahr aber (ist) uns zu kurz geworden" XIV 15 III 14.
MU.KAM-*za-u̯a-ta še-ir te-e-pa-u-e-eš-ša-an-za* „das Jahr (ist) dir zu kurz geworden" KBo IV 4 III 24.
steht — und zwar unmittelbar vor dem zuletzt zitierten. —:
nu-za MU.KAM-*za še-ir te-e-pa-u-e-eš-ša-an-za e-eš-ta* „aber das Jahr war zu kurz" KBo IV 4 III 23.

---

[1]) Der mögliche Einwand, *eš-* sei imperfektiv und darum die gegebene Deutung unwahrscheinlich, ist zurückzuweisen. Das Hethitische hat dann eben die alte Unterscheidung zwischen *eš-* (imperfektiv) und *bhū-* (perfektiv) aufgegeben.

Ein Unterschied kommt äußerlich darin zum Ausdruck, daß in den beiden ersten Fällen ein Personalpronomen steht, in dem dritten nicht. Auch logisch ist ein Unterschied des Zusammenhangs zu konstatieren, wie ein Blick in meine Bearbeitung der Muršiliš-Annalen lehren wird. In den beiden ersten Fällen handelt es sich um eine einfache Feststellung von etwas Gegebenem, aus dem die für die Situation notwendigen Folgen zu ziehen sind. Im letzten Fall dagegen wird der Zeitmangel als eine auf Grund vorher geschilderter Vorgänge eintretende Folge dargestellt. Der Zustandssatz ist also auch hier wieder perfektisch.

Zustand als Folge ist es auch, wenn Vorausgehendes summierend gesagt wird:

nu-za A-NA ^{D}UTU^{ŠI} ^{9}*u̯a-ar-ri-iš* ŠU.DIM$_4$-*aš-ša šar-di-i̯a-aš e-eš kat-ta-ma-za A-NA* DUMU.MEŠ ^{D}UTU^{ŠI} ^{10}*NA-RA-RU(M) šar-di-i̯a-aš* ŠU.DIM$_4$-*aš-ša e-eš* „und der Sonne sei Helfer und Beistand gegen Gewalttat; entsprechend aber sei den Söhnen der Sonne Helfer und Beistand gegen Gewalttat“ Kup. § 13 c 8ff. Vgl. a. § 15 c 15f.

Dagegen ist es eine reine in der Dauer sich erschöpfende Schilderung, wenn der Text fortfährt:

kat-ta-ma tu-el ŠA ^{I}*Ku-pa-an-ta-*^{D}KAL DUMU.MEŠ-*KA* ^{12}*ḫa-aš-ša ḫa-an-za-aš-ša NA-RA-RU* ŠU.DIM$_4$ -*aš šar-di-i̯a-aš-ša a-ša-an-du* „entsprechend aber sollen deine, des K. Söhne, Kind und Kegel, Helfer und Beistand gegen Gewalttat sein“ bzw. geradezu „bleiben“ Kup. § 14 c 11f.

Ähnlich steht es mit dem Satze:

nu 1-aš 1-e-da-ni u̯a-ar-ri-iš šar-di-i̯a-aš ŠU.DIM$_4$-*aš-ša e-eš-du* „und einer soll dem anderen Helfer und Beistand gegen Gewalttat sein“ bzw. „bleiben“ Al. III 43.

Eigentümlich und besonderer Behandlung bedürftig sind die Sätze mit dem Praedikat „Kind, (noch) klein, jung sein“. In diesen Sätzen, die nach unserer Sprachauffassung durchaus imperfektiv sind, steht in der Regel *-za.*

am-mu-uk-ma-za-kán a-pí-e-da-ni ^{19}*A-NA* INIM *a-pí-i̯a Ú-UL ku-it-ki an-*[*da*] *e-šu-un* ^{20}*nu-u-u̯a-za* DUMU-*aš e-šu-un* „ich aber war in diese Sache damals in keiner Weise verwickelt, vielmehr war ich noch ein Kind“ XXI 19 I 18ff.

zi-ik-ma-u̯a-za DUMU-*aš nu-u̯a Ú-UL ku-it-ki ša-ak-ti* „du aber bist ein Knabe und weißt nichts“ XXI 29 IV 16.

Und sogar in einem Satz mit „solange als“:

nu-za ku-it-ma-an nu-u-u̯a DUMU-*aš e-šu-un* „und solange ich noch ein Knabe war“ Ḫatt. I 12 (ähnlich I 73).

Daraus folgt, daß der Hethiter dieses Praedikat immer perfektisch nimmt, als einen Zustand, der aus dem vorhergegangenen Vorgang der

Geburt resultiert, also etwa „junggeboren“, wenn man das nach „neugeboren“ bilden darf. Entfernt vergleichbar ist es, wenn man im Griech. sagt x ἔτη γεγονὼς εἶναι „x Jahre alt sein“.

Das Vorkommen von *-za* im Nominalsatz widerspricht demnach unserer oben gegebenen Bedeutungsbestimmung nicht. Es bleibt also dabei: die Partikel *-za* gibt dem Verbum ihres Satzes ingressiv-perfektiven oder perfektischen Sinn. Sie bezeichnet also eine Handlung im Hinblick auf die daraus resultierende Wirkung, die nunmehr, von da an eintritt, oder einen Zustand als Folge einer vorhergegangenen Handlung.

2. Die Partikel *-kan*.

Die Partikel *-kan* steht oft neben *-za*; in solchen Fällen geht *-za* regelmäßig voraus. Beispiele im Folgenden.

Zur Bedeutungsbestimmung gehen wir von der folgenden Gegenüberstellung aus. Einerseits:

nu [D]UTU[*ŠI*] *I-NA* KUR [URU]*Iš-ḫu-pí-it-ta* [45]*pa-a-un* „und ich, die Sonne, zog nach dem Lande Išḫupitta“ KBo III 4 I 44f.

nam-ma EGIR-*pa I-NA* [ID]*A-aš-tar-pa ú-u̯a-nu-un* „dann kam ich wieder an den Aštarpa-Fluß“ KBo III 4 II 47.

Andrerseits:

nu-u̯a-ták-kán ÌR.MEŠ-*I̯A ku-i-e-eš an-da ú-e-ir* „und meine Untertanen, die zu dir kamen“ KBo III 4 III 95.

nu-u̯a-ra-aš-kán ka-a-aš-ma šu-ma-a-aš an-da ú-it „und siehe, er ist zu euch gekommen“ Kup. § 6 C 6.

nu-kán 1-aš 1-e-da-ni pít-ti-i̯a-an-ti-li an-da [*li-e pa-iz-zi*] [38]*ma-a-na-aš-kán an-da-ma ku-e-da-ni-ik-*[*ki*] *pa-i*[*z-zi*] „und einer soll zum anderen flüchtenderweise nicht hingehen; wenn er aber zu irgendeinem hingeht, ...“ Kup. § 27 A 29f.

Auf der einen Seite haben wir also Sätze mit Verben des Gehens und Lokativ; in ihnen steht kein *-kan*. Auf der anderen Seite haben wir ganz gleichartige Sätze mit noch hinzutretendem Praeverbium; in ihnen steht *-kan*. Die wenigen Beispiele stehen für viele Gleichartige. Es drängt sich sofort die Vermutung auf, daß Vorhandensein oder Fehlen der Partikel *-kan* mit dem Praeverb zusammenhängt. Dieser Vermutung gilt es nachzugehen. Wir geben daher in einer Anzahl von Beispielen Sätze mit Verben des Gehens in Verbindung mit den verschiedensten Praeverbien.

anda „ein zu“:[1])

nu-kán LÚ.MEŠ [URU]*Tu-ḫu-mi-i̯a-ra* [2]*an-da ú-u̯a-an-zi* „und die Leute von T. kommen herein“ XII 8 III 1f.

[1]) Das „her“ oder „hin“ liegt nicht im Praeverb; es kommt erst durch das Verbum herein. *u̯a-* heißt „hergehen“ d. i. „kommen“, *pai-* heißt „hingehen“. Die völ-

ku-it-ma-an-ma LUGAL SAL.LUGAL *I-NA* É ᴰ*Za-má-má* ²*na-a-ú-i pa-a-an-zi nu-kán pí-ra-an* ³*pa-ra-a* ᴸᵁ́.ᴹᴱŠALAN.KA×UD ⁴ ᴸᵁ́*pal-ua-tal-la-aš* ᴸᵁ́*ki-i-ta-aš-ša* ⁵*an-da pa-a-an-zi* „solange aber das Königspaar in das Heiligtum des Zamama noch nicht ging, sind vorher die Statuen-Verehrer, die *p.* und die *k.* hineingegangen" KBo IV 9 II 2ff.
nu-kán É.ŠA(G)-*ni an-da i-it* „und gehe ins Innengemach hinein!" XXIV 7 IV 45.

appa „(ausgehend von) weg, fort":
ku-i-e-eš-ma-kán ¹⁷*ḫa-ap-pí-ri* EGIR-*pa pa-an-te-eš* „die anderen aber sind nach der Stadt(?) hin fortgegangen" KBo V 6 I 16f.[1])

arḫa „(in der Richtung nach) aus, fort":[2])
1-aš-ma-kán ⁵⁴ ¹*Ta-pa-la-zu-na-ú-li-iš a-ru-na-az ar-ḫa ú-it* „einer aber, Tapalazunauliš, kam aus dem Meere heraus" KBo 4 III II 54.
na-aš-kán URU-*ri-az* ¹⁹*ar-ḫa ḫu-u-da-ak pa-id-du* „und er soll aus der Stadt sofort hinausgehen" IX 15 II 18f.
nu-ua-kán a-pí-e-da-ni ⁵³*i-da-a-la-u-i an-tu-uḫ-ši a-ua-an ar-ḫa ú-ua-at-ten* „und von diesem schlechten Menschen weg kommet her!" XV 34 I 52f.
na-aš-kán ᴸᵁ́ŠA(G).TAM [X] ⁴³DUMU.MEŠ É.GAL-*ia a-ua-an ar-ḫa pa-iz-zi* „und er geht vom *šatammu* und den Palast-Beamten hinweg" Bo 2002 II 42f.

lige Identität im syntaktischen Gebrauch der beiden Wörter (Asyndese!) weist darauf hin, daß sie trotz verschiedener Flexion gleichen Ursprungs sind. Ich zweifele nicht, daß es sich um Komposita des idg. Verbums *ei-/i-* handelt, besonders auch darum nicht, weil die Imperative *eḫu*, *it* und *itten* die syntaktischen Eigentümlichkeiten der beiden Verben teilen. Die dritten Personen, zweifellos die am häufigsten gebrauchten, entsprechen bei beiden Verben gut dem, was man auf Grund einer etymologischen Konstruktion erwartet. Wenn man von der Vokalisation des Praefixes absieht, das anscheinend eine besondere Gestalt angenommen hat, würde man **pa-ei-ti* und **pa-i̯-onti* erwarten. **pa-ei-ti* hat zu *pa-izzi* geführt, **pai̯-onti* über **pai̯anzi* zu *pānzi* (s. Götze Madd. 59⁷). Bei dem anderen Verbum müßten die entsprechenden Formen **u-ei-ti* und **u-i̯-onti* lauten. Die heth. Form *uizzi* ist die direkte Fortsetzung von **u-ei-ti*. In **u-i̯-onti* ist offenbar eine Assimilation des *i̯* an das vorausgehende *u* eingetreten (die Sachlage ist also umgekehrt, wie Madd. 60³ angenommen) und so *uu̯anzi* entstanden. Das übrige Paradigma von *pai-* steht der anzunehmenden Grundlage sehr nahe; bei *uu̯a-* dagegen muß die 3. Pluralis das ganze Paradigma in seinen Bann gezogen haben. Ein solcher Einfluß der 3. Pluralis ist auch sonst zu beobachten; er hat z. B. bei Verben auf *-ā-* dazu geführt, daß sie in die Klasse auf *-ii̯a-* überführt worden sind (unter anderen *dalā-* „lassen", vgl. Tenner Annalentext 104). Die Ausführungen von Sturtevant Language 7 9ff. haben mich nicht überzeugt.

[1]) Die Deutung ist nicht ganz zwingend. Das liegt z. T. auch an der Unsicherheit über die eigentliche Bedeutung von *ḫappiri*. Selbst, wenn die Übersetzung „Stadt" richtig ist — sie beruht auf dem *I-NA* URU.AŠ.AŠ.ḪI.A-*ŠU-NU* in Z. 19 —, liegt jedenfalls nach dem Zusammenhang der Nachdruck darauf, daß die Hethiter sich zerstreut haben, daß sie weg gegangen sind.

[2]) So setze ich die Grundbedeutung an. Der von Forrer MAOG IV 33 angenommene Zusammenhang mit *irḫa-* „Grenze" ist recht einleuchtend.

nu LÚDUP.ŠAR MÁŠ.GAL *ku-ir-zi*[1]) *nu-kán* EN.SISKUR [20]*iš-tar-na ar-ḫa ú-iz-zi* „und der Tafelschreiber schneidet die Ziege durch, und der Opfermandant kommt mitten (zwischen den Hälften) durch her“ XXIV 12 III 19f.

nu-kán ERÍN.MEŠ *iš-tar-na ar-ḫa pa-an-zi* „und die Soldaten gehen mitten hindurch[2])“ XVII 28 IV 53.

ištarna „inmitten“:

nu-u̯a-ra-at-kán I-NA ŠA(G) KUR-*KA ú-u̯a-an-zi* „und sie mitten in dein Land hereinkommen“ KBo III 3 III 18.

na-aš-kán ŠA(G) URU*LÌ* *pa-id-du* „und er soll in die Stadt hineingehen“ IX 15 II 10.

UD-*az-ma-kán iš-tar-na pa-iz-zi* „der Tag aber geht inmitten hin“ d. h. „vergeht darüber“ KBo V 1 IV 34.

parā „nach vorn, vor, aus“:

LUGAL-*uš-ma-kán* [18]*IŠ-TU* É DU [19]*pa-ra-a ú-iz-zi* „der König aber kommt aus dem Hause des Wettergottes hervor, heraus“ KBo II 29 Rs 17ff.

na-aš-kán ÍD-*i* [47]*pa-ra-a pa-iz-zi* „und er geht zum Flusse hinaus“ KBo V 2 I 46f.

LÚ GIŠPA-*ma-kán pa-ra-a a-aš-ki pa-iz-zi* „der Herold aber geht vors Tor hinaus“ KBo IV 9 V 34.[3])

parranda „(auf die andere Seite) über“:

na-aš-kán a-ru-ni par-ra-an-da [32]*gur-ša-u-u̯a-na-an-za pa-it* „und er ging zu Schiff(??) übers Meer hinüber“ KBo III 4 II 31f.

tapuša „zur Seite“:

NAM.RA.MEŠ-*kán me-ik-ki?-iš?* K[UR?]-*I̯A? ta-pu-ša* [10]*ú-it* „viele Kolonen sind in mein Land zur Seite gekommen“ d. h. „übergetreten“ Taw. III 9f.

KA×U-*iš-ša-mu-kán ta-pu-ú-ša pa-it* „auch das Sprachvermögen ging mir zur Seite hin“ d. h. „verloren“ KBo IV 2 III 48.

katta „nach unten“:

[*nu-ká*]*n* I*Ta-pa-l*[*a-zu-na-u̯*]*a-liš IŠ-TU* ERÍN.MEŠ ANŠU.KUR.RA. MEŠ URU*Pu-ra-an-da-za kat-ta ú-it* „und T. kam mit Truppen und Wagenkämpfern aus Puranda herab“ KBo III 4 II 58.

na-at-kán kat-ta [*IŠ*]-*TU* KÁ.GAL URU*Da-a-ú-ni-i̯a pa-a-an-zi* „und sie gehen aus dem Tawinija-Tor hinaus“ XV 34 I 18.

šarā „nach oben“:

ma-aḫ-ḫa-an-ma-kán LUGAL-*uš* URU*Ḫa-at-tu-ši ša-ra-a ú-iz-zi* „sowie aber der König nach Ḫattuša heraufkommt“ XIII 4 II 43.

---

[1]) So ist gewiß zu lesen bzw. zu emendieren. Vgl. XVII 28 IV 47 *ištarna arḫa kuranzi* „sie schneiden mitten durch“, eine Handlung, durch die „Hälften“ (½. ḪI.A) entstehen.

[2]) Nämlich zwischen halbierten Opfertieren und Feuern, die an einem Tore entzündet worden sind. Vgl. die vorhergehende Anmerkung.

[3]) Vgl. a. *pa-ra-a-u̯a-kán e-ḫu* „komme hervor“ VBoT 25 I 28.

ša-ra-a-kán ^{14}*ú-ṷa-ši ne-pi-ša-aš* ^{D}UTU-*uš a-ru-na-az* „herauf kommst du, Sonnengott des Himmels, aus dem Meere" VI 45 III 13f.
nu-kán ^{URU}*Aš-ta-ta* URU-*ri ša-ra-a pa-a-un* „und nach Aštata, der Stadt, zog ich hinauf" KBo IV 4 II 61.

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint es, als ob es auch in der Zusammensetzung mit diesen Praeverbien zahlreiche Ausnahmen gäbe, in denen die Partikel *-kan* fehlt. Bei näherem Zusehen schließen sich aber die scheinbaren Ausnahmen zu ganz bestimmten Gruppen zusammen, die in sich wiederum gesetzmäßig sind.

1. sind alle Fälle auszuscheiden, wo in der Satzeinleitung die Partikeln *-ašta* und *-šan* stehen. Denn diese Partikeln schließen den Gebrauch von *-kan* aus. Z. B.:

na-aš-ta LUGAL-*uš IŠ-TU* É ^{D}*Za-má-má* ^{4}*pa-ra-a ú-iz-zi* „und der König kommt aus dem Hause des Zamama heraus" KBo IV 9 I 3.
na-aš-ta EN.SISKUR *I-NA* É *ši-na-ap-ši-i̯a an-da* ^{28}*pa-a-an-zi* „und die Opfermandanten gehen in das š.-Haus hinein" KBo V 1 IV 27f.
na-aš-ta a-pa-a-aš UD-*az iš-tar-na pa-iz-zi* „und dieser Tag geht inmitten hin" d. h. „vergeht darüber" KBo V 1 I 57.
LUGAL-*uš-ša-an* ^{GIŠ}TÁK-*za kat-ta* ^{2}*ú-iz-zi* „der König kommt vom Thron herab" X 28 I 1f.
3 GUD.MAḪ *ku-e-eš-ša-an* ^{27}*A-NA* GUD.ÁB *iš-ki-ša na-a-ṷi pa-a-an-te-eš* „3 Stiere, die der Kuh auf den Rücken noch nicht hingegangen sind" XVII 28 III 26f.

2. steht *-kan* zwar bei den Praeverbien *anda, appa* und *katta*, jedoch nicht bei den Adverbien *andan, appan* und *kattan*.[1]) Bei den beiden zuletzt genannten ist der Unterschied am fühlbarsten, denn es heißt:

appan „hinter":

na-aš-ma-at-ta KUR-*e-aš* ZAG-*aš* EN-*aš* EGIR-*an ú-iz-zi* „oder der Herr des Gebietes des Landes wird hinter dich kommen" d. h. „dir beistehen" Targ. Rs 28.
nu-uš-ši EGIR-*an pa-a-un* „ich ging hinter ihn hin" d. h. „ich sorgte für ihn" Kup. § 3 D 13.

kattan „mit, zu":

nu-uš-ši I-NA ^{URU}*Ša-mu-ḫa* ^{29}*ú-ki-la kat-ta-an pa-a-un* „und ich zog persönlich nach Šamuḫa zu ihm" KBo VI 29 II 28f.
na-at-mu la-aḫ-ḫi kat-ta-an ^{5}*pa-iš-ga-u-ṷa-an ti-i-e-ir* „und sie zogen von da an regelmäßig mit mir zu Felde" KBo V 8 II 4.
na-aš tu-uk ^{41}*kat-ta-an ú-iz-zi* „und er kommt zu dir" Dupp. II 40f.

Schwerer faßbar ist die Bedeutung von *andan* in ihrem Verhältnis zu *anda*. Etwa „ein, um dort zu bleiben", sodaß sich mit Verben des Ge-

[1]) Auch diese sind gleichzeitig Postpositionen.

hens zusammen die Bedeutung „sich begeben nach einem Orte“, „an einem Orte Quartier nehmen“ ergibt. Z. B.:

nu I-NA ^{URU}*A-an-ku-u̯a an-da-an* ^{55}*ú-u̯a-nu-un* „und ich begab mich nach Ankuwa“ KBo IV 4 III 54f., vgl. a. III 26 *nu ma-aḫ-ḫa-an I-NA* ^{URU}*Šam-ma-ḫa a-ar-ḫu-un* ^{46}*nu I-NA* ^{URU}*Zi-ú-li-la an-da-an ú-u̯a-nu-un* „und sowie ich nach Šammaḫa gelangte, nahm ich in Ziulila Quartier“ KBo III 4 III 25.

nu I-NA ^{URU}*A-pa-a-ša A-NA* URU^{LÌ} ^{30}*ŠA* ^{I}*U-uḫ-ḫa-*LÚ *an-da-an pa-a-un* „und in Apāša begab ich mich nach dem Wohnquartier des Uḫḫa-LÚ-iš“ KBo III 4 II 29f.

nu I-NA ^{URU}*Da-ú-i-ni-i̯a* ^{11}*an-da-an ú-iz-zi* „und sie (die Gottesherrin) begibt sich nach D.“ XI 32 III 10f.

Hier seien gleich noch einige andere Fälle angeschlossen, in denen auch Adverbien vorkommen, und zwar[1])

appanda „hinterher“:

nu-mu ŠEŠ-*I̯A* ^{I}NIR.GAL-*iš* EGIR-*an-da ú-it* „und mein Bruder Muwatalliš kam hinter mir her“ Ḫatt. II 48.

nu ma-a-an A-NA ^{SAL}É.GE$_4$.A *ku-u̯a-pí a-pí-el* LÚ *ṬE-MU* EGIR-*an-da mi-iš-ri-u̯a-an-da ú-u̯a-an-zi* „und wenn einmal wegen der Braut[2]) seine Boten feierlich(??)[3]) herkommen“ XXI 38 Vs 50.

am-mu-uk-ma-aš-ši EGIR-*an-da pa-a-u-un* „ich aber zog hinter ihm her“ KBo VI 29 II 21.

nu-u̯a-aš-ši GIM-*an* LÚ.MEŠ *ṬE-ME* EGIR-[*an-*]*da pa-a-ir* „und wie die Boten nach ihr[4]) hingingen“ XXI 38 Rs 8.

menaḫḫanda „entgegen“:

nu-mu ^{I}*Nu-u̯a-an-za-aš* GAL.GEŠTIN ^{21}EN.MEŠ-*i̯a ḫu-u-ma-an-te-eš I-NA* ^{URU}*Te-ga-ra-am-ma me-na-aḫ-ḫa-an-da* ^{22}*ú-e-ir* „und Nuwanzaš, der Große des Weins, und die Herren alle kamen mir in Tegarama entgegen“ KBo IV 4 III 20ff.

^{I}*Ki-iš-na-pí-li-ša A-NA* ^{I}*At-ta-ri-iš-ši-i̯a me-na-aḫ-ḫa-an-ta za-aḫ-ḫi-i̯a pa-it* „und K. zog dem A. zur Schlacht entgegen“ Madd. Vs 63.

3. bleiben eine Anzahl von Fällen mit den oben genannten Praeverbien. Mit dem Fehlen der Partikel ergibt sich aber eine deutliche Verschiedenheit der Bedeutung. Lassen wir *anda*, wo die Verhältnisse am undeutlichsten sind, zunächst bei Seite, so heißen:

---

[1]) Bei Verben, deren Bedeutung ein Element der Bewegung einschließt, verbinden sich *appanda* und *menaḫḫanda* niemals mit der Partikel *-kan*. Bei Verben, die im Gegensatz dazu die Ruhe am Ort mitumfassen, können auch *appanda* und *menaḫḫanda* mit der Partikel verbunden werden; sie heißen dann „hinter“ und „gegenüber“. Beispiele siehe weiter unten: bei *ti̯i̯a-* „treten“.

[2]) *A-NA* ^{SAL}É$_4$.GE.A ...... EGIR-*an-da* gehört syntaktisch zusammen.

[3]) *mišriu̯anda* wohl adverbiell wie *putallii̯anda* KBo IV 4 III 69 und das etwas häufigere *munnanda*.

[4]) Wörtlich: hinter ihr her, d. h. um sie zu holen.

appa „zurück (von e. Orte, zu dem man gegangen ist)“:
nu GIM-*an-ma* ^{URU}*Ne-ri-ka*$_4$*-za* EGIR-*pa ú-iz-zi* „und sowie er da aber von Nerik zurückkommt“ V 1 I 59.[1])
ma-aḫ-ḫa-an-ma-at še-ḫi-el-li-i̯a-aš ú-i-te-ni-it ^{11}EGIR-*pa ú-u̯a-an-zi* „sowie sie aber mit dem .... Wasser zurückkommen“ VII 20 Vs 10f.[2])
nu EGIR-*pa pár-na pa-a-i-u̯a-ni* „und wir wollen wieder nach Hause gehen“ VII 5 II 4.
na-aš-kán IŠ-TU ^{GIŠ}GIGIR GAM *ti-i̯a-ad-du* ^{12}*na-aš* EGIR-*pa pa-id-du* URU-*ri-ma-aš-kán ša-ra-a* ^{13}*li-e ú-iz-zi* „er soll vom Wagen steigen, und er soll zurückgehen, in die Stadt aber soll er nicht heraufkommen“ XXI 29 II 11f.
arḫa „heim (nach e. Orte, von dem man gekommen ist)“:
nu ^{URU}*Ḫa-at-tu-ši ar-ḫa ú-u̯a-nu-un* „und nach Ḫattuša kam ich heim“ KBo V 8 IV 21.[3])
na-at ar-ḫa ú-u̯a-an-zi „und sie kehren heim“ VII 54 III 27.[4])
nu-u̯a I-NA KUR *Aḫ-ḫi-i̯a-u̯a-a* ^{68}*ar-ḫa e-ḫu* „komme in das Land Aḫḫijawā heim“ Taw. III 67f.[5])
nu-u̯a I-NA KUR *Ḫat-ti ar-ḫa i-it* „geh heim nach dem Ḫatti-Lande“ Taw. III 65.[5])
Fälle mit *-za*, die das auf das „Heim-Gehen“ folgende „Zuhause-Sein“ mit einschließen, z. B. IX 22 II 45f.; 31 IV 11, 40; XIV 17 II 30.
parā „weiter (nach vorn)“:
lu-uk-kat-ta-ma pa-ra-a pa-a-un „am nächsten Tage aber zog ich weiter“ KBo IV 4 III 52.[6])
katta „wieder nach unten (an e. Ort, von dem man nach oben gegangen ist)“:
nu ne-ku-uz me-e-ḫu-u-ni ḫu-u-da-a-ak GAM *pa-it-ten* „und am Abend geht sofort wieder hinab“ XIII 4 II 75.[7])
šarā „wieder nach oben (an e. Ort, von dem man nach unten gegangen ist)“:
na-aš I-NA É DINGIR^{LÌ} *še-e-šu-u-an-zi ḫ*[*u-u-da-ak š*]*a-ra-a ú-id-du* „er soll zum Schlafen ins Gotteshaus s[ofort] wieder heraufkommen“ XIII 4 III 2.[8])

---

1) Vgl. I 53 GIM-*an-za-kán* ^{D}UTU^{ŠI} ^{URU}*Ne-ri-ik-ka*$_4$*-an kar-ap-zi*.
2) Vgl. Vs 4ff. über das Holen dieses Wassers.
3) Ende eines Feldzugs.
4) Diejenigen, die einen Ritus ausführen, am Ende eines Tages.
5) Pijamaraduš soll dadurch, daß er nach Aḫḫijawā oder nach Ḫatti geht, sein unstetes Leben beenden und selbst entscheiden, wohin er eigentlich gehört, wo er zu Hause ist. Beachte hier wie in den vorhergehenden Fällen die Konstruktion mit dem Lokativ, während bei *arḫa* „weg“ der Ablativ zuständig ist.
6) Von einem Orte, zu dem man am Tage vorher gekommen war: III 43ff.
7) Nämlich wenn ihr tagsüber außerhalb des Temenos gewesen seid.
8) Nämlich wenn er am Tage außerhalb gewesen ist.

Danach wird man für *anda* ohne *-kan* ansetzen dürfen: „wieder ein (an e. Ort, an dem man sich vorher aufgehalten hat)":

na-at an-da URU-*ia ú-ua-an-zi* „und sie kommen wieder in die Stadt herein" XXIV 11 II 22.[1])

na-at an-da URU-*ri-ia* [26]*pa-a-an-zi* „und sie gehen wieder in die Stadt hinein" VBoT 24 II 25f.[2])

Wir erweitern die Basis unserer Untersuchung, indem wir in gleicher Weise die Verben *udā-* und *pedā* „bringen" *uuate-* und *pehute-* „führen"[3]) *nai-*, *nei-* „wenden" betrachten.

A. mit der Partikel *-kan*.

anda „ein zu":

A-NA KUR URU*Ḫat-ti-kán an-da ḫal-ki-uš* .... [24]. . . . *ú-da* „ins Ḫatti-Land bring Getreide .... herein" KBo II 9 I 22ff.

tu-uš-kán GIŠBANŠUR-*az* [29]*an-da ú-da-a-i* „und er bringt sie vom Tische herbei" II 5 II 28f.

na-an-kán šu-up-pa-i pí-di [26]*an-da pí-e-da-i* „und er bringt es (das Lamm) an einen reinen Ort hin" KBo V 1 IV 25f.

---

1) II 7 *na-aš-kán a-pí-iz ar-ḫa te-pu ú-iz-zi* „und er kommt von dort ein wenig weg her"; II 14 *na-aš* EGIR-*pa te-pu ú-iz-zi*" und er kommt ein wenig zurück"; II 19 *na-aš pa-ra-a te-pu pa-iz-zi* „und er geht ein wenig weiter".

2) II 14 *na-at-kán ar-ḫa pít-ti-ia-an-zi* „und sie laufen weg".

3) Ich teile Friedrichs Ansicht (Vertr. 2 146; ZA NF 2 53), daß *udā-* und *pedā-* ein Paar sind wie *unnā-* und *pennā-*. Heißt *udā-* „her bringen", so *pedā-* „hin bringen". Für ein gleiches Paar halte ich auch die im Text reichlich belegten Verben *uuate-* und *pehute-*, obwohl sie lautlich nicht ganz zusammenzustimmen scheinen. Die völlig identische und gleichzeitig sonst isolierte Art der Flexion dient dieser Annahme zur Empfehlung. Am Lautlichen wird man sich nicht stoßen, vielmehr gerade aus dem Nebeneinander von *uuate-* und *pehute-* Schlüsse für die noch ungeklärte Natur des *h* zu ziehen versuchen. — Im Vorübergehen möchte ich noch auf zwei andere Verb-Paare dieser Art aufmerksam machen. Neben das gut bekannte *peššiia-* „(hin)werfen" stellt sich vermutlich das weniger gut — und zwar immer in der Phrase KUŠ.NÍG.BÀR *uššiianzi* — belegte Verbum *uššiia-*. Die genannte Phrase hat zweifellos mit dem Öffnen des Heiligtums zu tun (davor É *halentuua haššanzi* „das *H.*-Haus öffnen sie") II 6 III 22; 13 I 2; VII 25 I 2; XI 22 I 15; 35 I 9; XX 79 4; XXV 15 Rs 6, 17; 16 I 3. Das KUŠ.NÍG.BÀR, dem Sumerischen zufolge anscheinend „ein ledernes Ding zum Ausbreiten", kommt auch beim Schließen des Heiligtums vor: II 6 III 18; X 18 VI 12; XX 18 VI 12. Um einen „Beutel" (akk. *kīsu* nach MAOG I 2 S. 8 Z. 119; vgl. aus Boghazköi II 2 III 21, IV 4; V 10 Vs 8; VII 29 Vs 6, 21; XX 33 I 6; XXV 31 Vs 9) kann es sich schwerlich handeln. Ich habe den Eindruck, daß der lederne Gegenstand sich am Türverschluß befindet. Unter dieser Voraussetzung vergleicht sich das KUŠ.NÍG.BÀR *uššiia-* dem GIŠ*zakkin peššiia-* (KBo V 11 IV 15, 17; XII 65 III 20; XIII 1 I 25) ebenfalls einer Handlung beim Türschließen (Gegensatz URUD*zakkin karp-* Bo 2002 I 63). — Neben *uppā-* „(her)schicken" stelle ich *pippā-* „(hin)schicken". Diese Bedeutung paßt trefflich XVII 27 II 35 und ist dann auch ibd. II 30 anzunehmen; verstümmelt ist VII 52 VI 11; TÚG*šeknuš (šarā) pippuuar* VII 2 IV 6; XXVI 1 IV 46 ist ein noch unklarer Zauberritus. *pippeššar* Arz. a (= VBoT 1) 28 ist klärlich das Gegenstück zu *uppeššar* „Sendung".

nu-za-kán li-in-ki-i̯a an-da kiš-šan pí-e-da-aš „und er brachte folgendermaßen unter Eid" d. h. „er sagte unter Eid folgendermaßen aus" XIII 35 I 10.
GAL $^{LÚ.MEŠ}$DUMU É.GAL-*kán* GAL LÚ.MEŠ .[. . . . . .] ^{13}*an-da ú-u̯a-te-iz-zi* „der Große der Palast-Beamten führt den Großen der . . . . -Leute herein" XI 25 III 12f.
na-an-kán ^{LÚ}*pa-ti-li-iš ḫar-na-a-ú-i* ^{32}*an-da pí-e-ḫu-te-iz-zi* „und der *p.*-Priester führt sie zum Gebärgestell" IX 22 III 31f.
nu-kán A-NA LUGAL *aš-šu-li an-da ne-i̯a-at-ten* „und wendet euch dem König in Gnaden zu" VII 60 II 30.
DINGIR^{LÌ}-*ma-kán A-NA* ^{SAL}*Kaš-šu-li-i̯a-u̯i-i̯a an-da aš-šu-li nam-ma* ^{22}*na-a-iš-ḫu-ut* „o Gottheit, wende dich der K. wieder in Gnaden zu!" KBo IV 6 Rs 21f.[1])

appa „(ausgehend von) weg, fort":
na-an-kán EGIR-*pa I-NA* KUR-*ŠU pí-e-ḫu-te-iz-zi* „und er führt ihn (den Gefangenen) weg in sein Land" XXIV 5 Vs 26.[2])
na-an A-NA ^{D}UTU^{ŠI} *up-pí-an-zi a-ap-pa-ma-an-kán* ZI-*it Ú-UL ne-e-a-an-zi* „sie werden ihn (den Boten) zur Sonne schicken, fort werden sie ihn nach seinem Ermessen nicht wenden" XXIII 72 Rs 23.[3])
na-aš-kán EGIR-*pa ne-e-a-ri* „und er wendet sich weg" II 4 V 20; s. a. IX 17 II.

arḫa „(in der Richtung nach) aus, fort":
ki-nu-na-u̯a-ra-at-kán ka-a-ša IŠ-TU [KARAŠ] ^{52}*ku-u-uš* UDU.ŠIR.ḪI.A SAL^{TU_4}-*i̯a ar-ḫa ú-te-ir* „nunmehr haben es (das Böse) diese Schafböcke und die Frau aus dem Heerlager herausgebracht" IX 31 III 51f.
DINGIR.MEŠ-*ša-kán ar-ga-ma-nu-uš ḫa-az-zi-ú-i̯a* ^{13} *ku-e-iz ar-ḫa píd-da-a-ir* „auch der Götter Abgaben und . . . haben sie aus der einen (sc. Stadt) fortgebracht" XVII 21 II 12f.
EGIR-*pa-ma-kán*[4]) ^{D}UTU^{ŠI} *IŠ-TU* KUR ^{URU}*Šal-pa Ù I*[*Š-TU* KUR^{URU} . . . .]-*ša* ERÍN.MEŠ ANŠU.KUR.RA.ḪI.A *ar-ḫa ú-u̯a-te-nu-un* „weiter aber führte ich, die Sonne, aus dem Lande Šalpa und a[us dem Lande . . . .] . . die Truppen (und) Wagenkämpfer weg" Madd. Rs 38.

---

[1]) Vgl. mit *-šan*: *nu-uš-ša-an A-NA* KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti a-aš-šu-li an-da nam-ma* ^{60}*na-a-iš-ḫu-ut* „wende dich dem Ḫatti-Lande mit Gnaden wieder zu" IX 31 II 59f. erg. durch HT 1.

[2]) D. h. er läßt ihn frei. Daß der Gefangene nach dem Ḫatti-Lande gebracht worden ist, und woher, wird im Vorausgehenden mit keinem Worte erwähnt. Im Zusammenhang ist das „Weg" wichtiger als das „Zurück", wenn auch „zurück" dem Sinne nach nicht ganz ausgeschlossen ist.

[3]) Hier ist „zurück" durch den Zusatz „nach seinem Ermessen" völlig ausgeschlossen. Sie dürfen ihn nicht dorthin schicken, wohin der Bote zu gehen wünscht, sondern nur zur Sonne. Zurückschicken wäre völlig unsinnig.

[4]) *-kán* ist in meiner Bearbeitung irrtümlicherweise ausgelassen.

ma-a-an-kán a-pa-a-aš-ma DUMU.LUGAL *na-aš-ma BE-LU$_4$ tu-uz-zi-ia pí-ra-an ar-ḫa i-da-a-lu ut-tar pí-e-ḫu-te-*[*iz-zi*] „wenn aber dieser Königsohn oder Herr vor dem Heer eine böse Sache hinausführt" d. h. „ausführt" XIII 20 Vs 26.

na-an-kán ^{I}Šu-na-aš-šu-ra-aš ^{9}EGIR-*an-na ar-ḫa li-e na-i-iš-ki-ši* „hinter dem sollst du, Š., dich auch nicht wegwenden" d. h. „du sollst mit ihm auf gutem Fuße stehen" VIII 81 II 8f.

nam-ma-kán UDU.ŠIR.ḪI.A SAL-*an* NINDA.KUR$_4$.RA KAŠ-*ia A-NA* KARAŠ ^{45}*iš-tar-na ar-ḫa pí-e-da-an-zi* „dann bringen sie die Schafböcke, die Frau, Brot und Bier mitten zum Lager hinaus" IX 31 III 44f.

ištarna „inmitten":

na-at-kán A-NA KUR ^{URU}*Ḫat-ti iš-tar-na ú-da* „und das bringe ins Ḫatti-Land mitten herein" KBo II 9 II 32.

parā „nach vorn, vor aus":

ma-aḫ-ḫa-an-ma-kán ^{LÚ}QA.ŠU.DU$_8$.A ^{16}ŠA ^{D}U *BI-IB-RU pa-ra-a ú-da-i* „sowie aber der Mundschenk des Wettergottes *bibru* herausbringt" X 24 I 15f.

nu-ua-kán i-da-a-lu ud-da-a-ar ^{69} *pa-ra-a pí-e-da-an-du* „und die bösen Sachen sollen sie hinausbringen" KBo IV 2 I 68f.

na-an-kán KÁ.GAL-*az pa-ra-a ú-ua-te-iz-zi* „und er führt ihn vor das Tor" KBo V 2 III 39.

^{I}*Lu-pa-ak-ki-in-ma-kán* $^{\text{I D}}$U-*za-al-ma-an-na* ^{3}*I-NA* KUR ^{URU}*Am-ka pa-ra-a na-iš-ta* „den L. aber und den ^{D}U-z. entsandte er nach dem Lande Amka" KBo V 6 III 2f.

nu-mu-kán ^{I}*Lab-ba-ia-an* EGIR-*pa pa-ra-a* ^{11}*IŠ-TU* LÚ *ṬE-MI-IA li-li-ua-aḫ-ḫu-u-an-zi* ^{12} *na-a-i* „und den Labbajaš entsende wieder mit meinem Boten zum Eilen[1])" Arz. b (= VBoT 2) 10ff.

katta „nach unten":

nu-kán ERÍN.MEŠ URU-*az kat-ta ú-da-aš* „und er brachte Truppen aus der Stadt herab" KBo II 5 III 30.

na-at-kán KA.GAL$^{\textit{TÌ}}$ ^{14}*ŠA* ^{URU}*Ta-ú-i-ni-ia kat-ta pí-e-da-an-zi* „und sie bringen ihn (e. Tisch) zum Tawinija-Tor hinab" XV 31 I 13f.

nu-ua-ra-an-kán kat-ta pí-e-ḫu-te-it „und er führte sie hinab" KBo III 4 II 73.

kattanda „nach unten":

na-at-kán I-NA KUR *Kà-aš-kà* ^{71}*kat-ta-an-da pí-e-da-aš* „und er brachte sie nach dem Kaškäer-Land hinab" KBo III 4 III 70f.

nu-ua-ra-aš-kán I-NA URU *Kà-aš-kà* ^{78}*kat-ta-an-ta pí-e-ḫu-te-it* „und (die) du nach der Kaškäer-Stadt hinabgeführt hast" KBo III 4 III 77f.

tapuša „zur Seite":

ŠU.DIM$_4$-*za-kán ku-it*[. . . . . .]. ^{13}*ta-pu-ša ú-ua-te-it* „was du . . . . . mit Gewalt bei Seite geführt hast" Taw. III 12f.

[1]) S. Friedrich ZA NF 1 20f.

nu-uš-ši-kán ta-pu-uš-za [95]*n e-i̯a-an-te-eš e-eš-te-en* „seid ihm zur Seite gewendet“ XIII 27 Rs 24[1]) erg. durch XXVI 40 (das an XXIII 77 anschließt).

šarā „nach oben“:

lu-kat-ma-kán NINDA.KUR$_4$.RA . . . . *I-NA* É.DINGIR*LÌ* UGU *ú-ten-zi* „am nächsten Tage aber bringen sie die Brote . . . . nach dem Gotteshause herauf“ KBo II 7 Vs 26.

URU-*an-kán* [×] [38]*ša-ra-a li-e ú-u̯a-da-az-zi* „nach der Stadt soll er sie (kaškäische Sklaven) nicht heraufführen“ XXI 29 III 37f.

nu-kán NAM.RA.MEŠ *ku-i-e-eš ša-ra-a pí-e-ḫ*[*u-te-nu-un*] „welche Kolonen ich da hinaufführte“ Targ. Rs 50f.

B. **Ohne Partikel** *-kan.*

1. Die Partikel fehlt, wo die Verben ohne Praeverbien stehen. Je ein Beispiel für jedes der Verben muß hier genügen:

[*nu* EGI]R-*an-da A-NA* ANŠU.KUR.RA.MEŠ DINGIR*LÌ* ŠA(G).GAL. ḪI.A [63]UZUÌ.UDU-*i̯a ú-da-an-zi* „und hinterher bringen sie Futter für die Pferde der Gottheit und Schafsfett her“ IX 31 II 62f.

tu-el ad-du-uš ar-kam-ma-an [34]*I-NA* KUR URUMi-iz-ri *píd-da-a-ir* „deine Väter haben Tribut nach Ägypten gebracht“ Dupp. I 33f.

na-an BE-LU$_4$ *ku-iš-*[*ki ú-u̯*]*a-te-id-du* „und irgendein Herr soll sie herführen“ Targ. Vs 12.

na-an ma-aḫ-ḫa-an pí-e-ḫu-te-ir „wie sie ihn (e. Prinzen) da hinführten“ 2. Pestgebet § 4 5.

nu-u̯[*a ki I*]*-NA* GÚ-*ŠU* [6]*na-a-iš-ten ki-i-ma-u̯a I-NA* GÌR.MEŠ-*ŠU na-a-eš-ten* „und das windet um seinen Hals, das aber windet um seine Füße“ XVII 8 IV 5f.

2. Die Partikel fehlt, wo *-ašta* oder *-šan* die Satzeinleitung beschließen:

na-aš-ta PA LÚ.MEŠ GIŠBANŠUR *šu-up-pí* [27] GIŠBANŠUR *an-da ú-da-i* „darauf bringt der Oberste der Tischleute einen geweihten Tisch herein“ KBo IV 9 IV 26f.

na-aš-ta LÚ*pa-ti-li-iš* AMA *an-da pí-e-da-a-i* „darauf bringt der *p.*-Priester die Mutter hinein“ KBo V 1 IV 9.

na-aš-ta I*Ki-iš-na-pí-li-in* ERÍN.MEŠ ANŠU.KUR.RA.ḪI.A *A-NA* I*At-ta-ri-iš-ši-i̯a me-na-aḫ-ḫa-an-ta za-aḫ-ḫi-i̯a pa-ra-a na-iš* „darauf entsandte er den Kišnapiliš, Truppen (und) Wagenkämpfer dem Attariššijaš zum Kampf entgegen“ Madd. Vs 61.

na-at-ša-an šu-uḫ-ḫi ša-ra-a pí-e-da-a-i „und er bringt es aufs Dach hinauf“ KBo V 2 II 1.

nu-uš-ša-an 1 SÍG*šu-ú-i-il* DIR [14]*ḫar-ki-i̯a an-da ta-ru-up-pa-an* [15]LUGAL-*i* SAG.DU-*ŠU* GIŠ*kar-ga-ra-i* [16] *an-da na-a-i* „und er windet 1 Schnur, rot und weiß verschlungen, dem König um den Kopf . . . .“ VII 3 13ff.

[1]) Vs und Rs sind zu vertauschen.

nu-uš-ša-an A-NA KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti a-aš-šu-li an-da nam-ma* ^{60}*na-iš-ḫu-ut* „und wende dich dem Ḫatti-Lande gnädig wieder zu" IX 31 II 59f. erg. nach HT 1 II 51f.

3. Die Partikel steht nicht, wenn im Satze die Adverbien *andan* und *kattan* gebraucht sind.

kattan „mit, zu":

ki-i-i̯a ḫu-u-ma-an kat-ta-an pí-e-da-an-zi „auch dieses alles bringen sie dazu[1]) hin" IX 31 III 59.

na-an-mu kat-ta-an ú-u̯a-te-ir „und man führte ihn zu mir her" KBo IV 4 II 66.

nu KARAŠ ANŠU.KUR.RA.MEŠ ^{71}*ki-e-el ŠA* KUR^{TI} *A-NA* ŠEŠ-*I̯A la-aḫ-ḫi I-NA* KUR ^{URU}*Mi-iz-ri-i* ^{72} *kat-ta-an pí-e-ḫu-te-nu-un* „das Heer (und) die Wagenkämpfer dieses Landes führte ich zum Feldzug nach Ägypten zu meinem Bruder" Ḫatt. II 70ff.

andan „ein" (s. o.):

nu ku-it ku-it LÍL-*ri da-a-i na-at an-da-an* URU-*i̯a ú-da-i* „und was immer er im Freien nimmt, das bringt er in die Stadt ein" XVII 27 II 23.[2])

Wir schließen hier wieder an:

appanda „hinterher":

KUR.KUR.MEŠ ^{URU}KUBABBAR-*ti-ma-u̯a* ^{22}*ḫu-u-ma-an-da* ^{D}*IŠTAR A-NA* ^{I}*Ḫa-at-tu-ši-li* EGIR-*an-da* ^{23}*ne-eḫ-ḫu-un* „die Ḫatti-Länder aber alle wandte ich, die Ištar, dem Ḫattušiliš hinterher" d. h. „auf Ḫ.s Seite" Ḫatt. IV 21ff.

menaḫḫanda „entgegen":

nu-u̯a-at-ta SAG.DU-*an me-na-aḫ-ḫa-an-da* ^{27}*ú-tum-me-e-ni* „und wir werden dir seinen Kopf entgegen (her)bringen" KBo VI 29 II 26f.

nu-u̯a-ra-an-mu IGI-*an-da ú-u̯a-ti* „und führe ihn mir entgegen her" Taw. I 70.

4. Fehlt die Partikel -*kan* bei *appa, arḫa, parā, šarā, anda,* so kommen diesen besondere Bedeutungen zu.

appa „zurück (von e. Orte, zu dem man gegangen ist)".

nu-u̯a-mu kar-ši-in ^{25}*me-mi-an zi-ik* EGIR-*pa ú-da* „und bringe mir du sichere Nachricht zurück" KBo V 6 III 24.[3])

na-at-za EGIR-*pa u̯a-ap-pu-i pí-e-da-ú* „und er soll es zum Grabe zurück (hin)bringen" KBo IV 2 I 53.[4])

nu $^{LÚ.MEŠ}$*ap-pa-an-ta-an ku-in e-ip-pir na-an ma-aḫ-ḫa-an I-NA* KUR ^{URU}*Ḫa-at-ti* EGIR-*pa u-u̯a-te-ir* „und die Gefangenen, die sie ergriffen, wie sie die nach dem Ḫatti-Lande zurück (her)führten" 2. Pestgebet § 4 10.

---

[1]) D. h. die Opfergegenstände zu den Opfertieren.

[2]) Folgt: „und legt es in der Stadt drinnen im Innen-Hause an einen geheimen Ort".

[3]) Ein Bote, der vorher ausgeschickt worden ist.

[4]) Gemeint ist Erde. Der Zauber beruht darauf, daß die Erde vom Grabe stammt; vgl. a. 48 *nu u̯a-ap-pu-u-u̯a-aš* IM *da-a-i* „und Grab-Erde nimmt er".

EGIR-*pa-i̯a-u̯a-at-ta* ^{70}*I-NA* KUR ^{URU}*Aḫ-ḫi-i̯a-u̯a-a am-me-el* UN-*aš QA-TAM-MA pí-e-ḫu-te-iz-zi* „zurück auch ins Land Aḫḫijawā wird dich mein Mann ebenso hinführen" Taw. II 69f.

arḫa „heim (nach e. Orte, von dem man gekommen ist)".

na-aš ^{URU}KUBABBAR-*ši ar-ḫa ú-da-aḫ-ḫu-un* „und ich brachte sie nach Ḫattuša (her) heim" KBo III 4 I 34 u. ö..[1])

DINGIR^{LUM} *I-NA* É DINGIR^{LÌ} $^{SAL.MEŠ}$[*ḫa-az-ka$_4$-ra-za*] ^{36}*ar-ḫa pí-e-da-an-zi* „die Gottheit bringen die *ḫ*-Frauen in das Heiligtum (hin) heim" XVII 35 III 35f; vgl. II 27f., III 16.[2])

^{I}*Pí-iḫ-ḫu-ni-i̯a-an-na AṢ-BAT na-an* ^{URU}KUBABBAR-*ši ar-ḫa ú-u̯a-te-nu-un* „auch den Piḫḫunijaš ergriff ich und führte ihn nach Ḫattuša (her) heim" KBo III 4 III 89.

nu-u̯a-an-na-aš ^{URU}*Ḫa-at* <*-tu*>*-ši* ^{23}*ar-ḫa pí-e-ḫu-te* „und führe uns nach Ḫattuša hin heim" KBo IV 4 IV 22f.[3])

i-da-lu-uš-ši pa-ap-ra <*-tar*> EGIR-*an ar-ḫa* ^{11}*ḫal-ki-iš na-a-ú* „die böse Unreinheit soll hinter ihm wieder in Getreide überführt werden" VII 53 III 10f.[4])

parā „weiter (nach vorn)".

nu-uš-ša-an ma-aḫ-ḫa-an UZU.I̯Á *a-ri nu* ^{UZU}NÍG.GIG ^{UZU}ŠA(G) ^{50}UZU-*i̯a ḫu-u-ma-an A-NA* DINGIR^{LÌ} *pa-ra-a ú-da-an-zi* „und sowie das Fleisch drankommt, bringen sie das Gedärme, das Herz und alles Fleisch weiter zur Gottheit" HT 1 I 49f.[5])

šarā „wieder nach oben (nach e. Orte, von dem man vorher nach unten gegangen ist)."

na-aš-mu ERÍN.MEŠ ANŠU.KUR.RA.MEŠ *I-NA* ^{URU}*Šal-la-pa pí-ra-an ša-ra-a ú*[*-da-aš*] „brachte er Truppen (und) Wagenkämpfer nach Šallapa vor mich wieder herauf" XIV 15 II 9f.[6])

na-at-mu I-NA KUR ^{URU}*Pa-aḫ-ḫu-u̯a-a pí-ra-an ša-ra-a ú-u̯a-te-it* „und er führte sie (d. i. abtrünnige Städte), nach Paḫḫuwā wieder vor mich herauf" KBo V 8 IV 20.[7])

---

1) Bei Beendigung des Feldzugs.

2) Abschluß eines Festtages, der mit dem Hinausbringen des Gottes aus dem Heiligtum beginnt.

3) Es ist kein Zufall, daß in den Annalentexten *arḫa u̯a-*, *udā-* usw. immer nur mit dem Lokativ ^{URU}*Ḫattuši* verbunden wird. *arḫa* bedeutet eben nicht »weg« nach einem unbestimmten Ziel — das ist *appa* (mit *-kan*) —, sondern »zurück zu dem Ort, von dem man ausgegangen ist« und das ist für den Hethiter-König stets Ḫattuša.

4) So wie das Brot durch Zerdrücken dem Getreide — seinem ursprünglichen Zustand — wieder angenähert wird.

5) 2. Akt einer Opferhandlung nach vorausgegangenem ersten Akt ganz ähnlicher Art (I 26ff., namentlich I 38f.).

6) Es läßt sich freilich nicht nachweisen, daß Šar-SIN, um den es sich hier handelt, auch vorher mit einem Heere im Ḫatti-Land gewesen war.

7) Der an Stelle des in Paḫḫuwā zurückgebliebenen Königs entsandte Feldherr.

anda „wieder ein (an e. Ort, wo etwas vorher gewesen ist) *ne-ku-uz me-ḫur-ma* DINGIR^{LÚ} *an-da ú-da-an-zi* „am Abend aber bringen sie die Gottheit wieder herein“ KBo V 1 II 8.[1])

ŠAḪ.TUR-*an da-aḫ-ḫi na-an* É.ŠA(G)-*na an-da pí-e-da-aḫ-ḫi* „das Ferkel nehme ich und bringe es wieder in das Innen-Haus hinein“ XVII 28 I 22.[2])

nam-ma-aš I-NA É ^{LÚ}IŠ *an-da pí-e-ḫu-da-an-zi* „dann führen sie sie (die Pferde) wieder in das Haus des Wagenlenkers hinein“ KBo III 2 Vs 18 u. ö.[3])

Die Verhältnisse liegen im Nominalsatz ganz genau so. Wenige Beispiele mögen genügen:

nu-u̯a-za da-me-da-za KUR-*e-za ku-ru-ur e-eš* [5]*am-me-ta-za-ma-u̯a-za-kán* KUR-*e-za ar-ḫa li-e ku-ru-ur* „sei von einem anderen Lande aus Feind, von meinem Lande aber aus sei nicht Feind“ Taw. IV 4f.

nu-u̯a-mu-kán ŠA(G) KUR.KUR.MEŠ [18]*ḫal-ki-iš* NU.GAL „und in meinen Ländern ist Getreide nicht vorhanden“ XXI 38 Vs 17f.

nu zi-la-du-u̯a [7]*ŠA* ^{D}UTU^{ŠI} DUMU-*ŠU* DUMU.DUMU-*ŠU* NUMUN ^{D}UTU^{ŠI} DINGIR.MEŠ-*aš-kán iš-tar-na* [8]*A-NA* ^{D}*IŠTAR na-aḫ-ḫa-a-an e-eš-du* „und in Zukunft soll unter den Göttern meiner Sonne, des Sohnes, des Enkels, des Nachkommen meiner Sonne der Ištar (besondere) Verehrung sein“ Ḫatt. I 6f.

Besonderer Beachtung wert sind die Fälle, in denen ein Ortsadverb Praedikat ist; in dieser Funktion findet sich:

anda „in, dabei, darunter“.

ma-a-an-za-kán ÍD.MEŠ-*aš* TÚL.MEŠ-*aš-ša an-da* „wenn (du) in die Flüsse und die Brunnen hinein (bist)“ KBo II 9 I 15.

am-mu-uk-ma-za-kán a-pí-e-da-ni [19]*A-NA* INIM *a-pí-i̯a Ú-UL ku-it-ki an-da e-šu-un* „ich aber war damals in diese Angelegenheit in keiner Weise verwickelt“ XXI 19 I 18f.

nu ERÍN.MEŠ ANŠU.KUR.RA.MEŠ *ŠA* KUR ^{URU}*Ḫur-ri ú-iz-zi* [17] ^{I}*Ta-ku-uḫ-li-ša-kán* ^{LÚ}*a-mu-mi-ku-ni-iš an-da* „und die Truppen (und) Wagenkämpfer des Ḫurri-Landes kommen, auch Takuḫliš, der . . . ., ist dabei“ KBo V 6 II 16f.

appan „hinten“.

nu-kán ma-a-an ŠA LUGAL *ku-it-ki* [11]*ú-e-tum-mar* EGIR-*an e-eš-zi* „und wenn ein Gebäude des Königs hinten ist“ IX 15 IV 10f.

^{GIŠ}TUKUL ^{LÚ}IŠ.GUŠKIN-*ma-kán ku-iš* EGIR-*an* „und welches Waffen(lehen) des Gold-«Knappen» hinten ist“ KBo IV 10 Vs 27.

---

[1]) Die während der Reinigung (II 6f.) aus dem Tempel entfernt worden war.

[2]) Es ist vorher hinausgeführt, geschlachtet und zum Zauber verwendet worden.

[3]) In dem sie eingestallt sind, und aus dem sie herausgeführt worden sind.

ištarna „mitten darin, mitten darunter".
ma-a-an-za-kán A-NA LÚ.MEŠSIPAD.GUD LÚ.MEŠSIPAD.UDU *i*[*š-tar-na*][1]) „wenn (du) unter den Rinderhirten (oder) unter den Schweinehirten (bist)" KBo II 9 I 15.

piran „vor".
A-NA KUBABBAR-*kán* GUŠKIN 27 I*I-ia-ra*-SUM-*ia-aš pí-ra-an e-eš-zi* „vor dem Silber (und) Gold ist J." d. h. „J. ist dafür verantwortlich" KBo II 1 I 26f.

šarā „auf".
ku-it-ma-an-ma-kán DUTU-*uš nu-u-ua ša-ra-a* „solange aber die Sonne noch nicht herauf (ist)" X 92 VI 14.

šer „oben".
nu-ua-kán ták-ša-an šar-r[*a-an I-NA* HUR.SAG*A-ri-*]*in-*[*na-a*]*n-ta* 31*še-ir* „und die Hälfte (ist) im Gebirge Arinnanda oben" XIV 15 III 30f.
ku-it-ma-na-aš-kán I-NA URU*Ḫat-ti še-ir* „solange er in Ḫatti oben (ist)" KBo II 2 II 13.
nu-kán še-ir LÚ-*aš* 10 I*Ap-pu ŠUM-an-še-it* „und oben (lebt) ein Mann, Appuš (ist) sein Name" XXIV 8 I 9f.

Ein Versuch, die Bedeutung der Partikel *-kan* mit Hilfe des vorgeführten Materials zu bestimmen, wird am besten von einer Gegenüberstellung ausgehen. Man wird die Bedeutung der Adverbien (Praeverbien) ohne *-kan* der Bedeutung der gleichen Adverbien (Praeverbien) mit *-kan* vergleichen müssen. Wir fanden:

	ohne *-kan:*	mit *-kan:*
anda	„weiter ein"	„ein zu"
appa	„zurück"	„fort, weg"[2])
arḫa	„heim"	„aus, weg"
parā	„weiter nach vorn"	„nach vorn"
katta	„wieder nach unten"	„nach unten"
šarā	„wieder nach oben"	„nach oben".

D. h.: die genannten Adverbien bezeichnen ohne die Partikel eine Bewegung, die einen Reflex einer vorhergegangenen Bewegung darstellt. Diese weist der zweiten Bewegung die Richtung. Eine solche Bezugnahme fehlt in den

---

1) Ergänzung nach Z. 17 sicher.

2) Den Unterschied zwischen *appa* und *arḫa* möchte ich noch an einem Beispiel verdeutlichen. Von einem Amerikaner, der nach Deutschland gekommen ist, würde man sagen, daß er aus Amerika (*arḫa*) gekommen ist, und daß er nach Amerika heimkehrt (*arḫa*). Dagegen würde man in Deutschland von einem Landsmann sagen, daß er nach Amerika weggegangen sei (*appa*), und daß er nach seiner Heimat zurückkehren werde (*appa*). Da im ersten Fall der Ausgangspunkt kaum unterdrückt werden kann, wird *arḫa* mit *-kan* kaum jemals ohne einen Ablativ auftreten. Im anderen Falle kommt es auf das Ziel, zu dem man weggeht, nicht an; bei *appa* mit *-kan* ist also ein Lokativ des Zieles keine absolute Notwendigkeit.

Fällen, wo *-kan* steht. Durch *-kan* wird also die Bewegung absolutiert, d. h. zum reinen Ortsbezug. Die Partikel steht darum dann auch in den Fällen, wo Ortsadverbien praedikativ verwendet sind.[1])

Ich mußte mich bei den oben gegebenen Beispielen auf wenige Verben beschränken. Es ist unmöglich, einen Katalog derjenigen Verben aufzustellen, die sich mit *-kan* verbinden.[2]) Es bestätigt sich aber, daß alle diese Verben ein Richtungselement verlangen. Beispiele für Verben des Setzens, Legens und Stellens enthält der nächste Abschnitt. Sonst kommen etwa noch in Betracht folgende Gruppen: „über etwas hinüber gehen" z. B. *zai-* „überschreiten", *šarrā-* „übertreten"; „auf einen anderen körperlich oder seelisch einwirken" z. B. *kuen-* „schlagen", *šullā(i)-* „Streit beginnen", *idālau̯ā(i)-* „böse sein", *ḫuu̯app-* „Böses antun", *zammurā(i)-* „beleidigen"; „von jemandem oder etwas beeindruckt werden" z. B. *naḫ-* „sich fürchten vor,"[3]) *au(š)-* „an jemandem etwas sehen", *u̯emii̯a-* „an jemandem etwas finden."

3. Die Partikel *-šan.*

Die Partikeln *-šan* und *-kán* kommen zusammen nicht vor. Sie stehen syntaktisch auf einer Stufe und schließen einander aus.

So wie sich *-kan* häufig mit *-za* in der Reihenfolge *-za-kan* verbindet, sollte man erwarten auch die Verbindung *-za-šan* anzutreffen. In dieser Form ist das aber nicht zu belegen. Dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daß *-zan* teilweise — nämlich soweit es nicht durch Nasalierung aus *-za*

---

[1]) Die hethitische Satzverbindung wird man von idg. Grundlage aus erklären müssen. Denn heth. *nu* ist von ai. *nu*, agr. νύ, νῦν, got. *nu* usw. nicht zu trennen; besonders erwähnenswert ist die irische Partikel *no, nu,* die dem Verbum vorgesetzt wird, um ein Pronomen suffixum zu stützen, das dann zwischen die Partikel und das Verbum zu stehen kommt (freundlicher Hinweis von Dr. Lohmann-Berlin). Auch die Häufung von Enklitiken hinter der Satzeinleitung ist eine idg. Erscheinung. So wird man auch für heth. *-kan* nach einem idg. Etymon Ausschau halten dürfen. Man verfallt dabei ungezwungen auf ai. *kam,* das schon im ved. veraltet zu sein scheint. aber gerade auch in der Verbindung *nu kam* mehrfach vorkommt. Im Slaw. entspricht *kъ*, auf dessen syntaktisch eigenartige Gebrauchsweise mit dem Dativ — mit unserer Deutung des Heth. *-kan* als Richtungsweiser leicht vereinbar — mich wieder Dr. Lohmann aufmerksam gemacht hat.

[2]) Vielfach läßt sich beobachten, daß wie bei den geläufigen Praeverbien unter den angegebenen Umständen *-kan* steht, das auch bei einigen anderen lokalen Bestimmungen gern der Fall ist, die uns als lokale Kasus gewisser Nomina erscheinen. So etwa *pedi ninik-* „auf der Stelle aufheben" Ḫatt. II 52, *pedi dalii̯a-* „am Orte belassen" Kup. § 3 D 16f.; ŠAG-*ta* (lies *karta*) *tarnā-* „beherzigen" Kup. § 21 D 25; XXI 19 IV 20ff.; auch ŠA(G)-*ta* im Nominalsatz VI 45 IV 46; XIII 33 II 12; ŠU-*i* (lies *kešš̌eri*) *dai-* „in die Hand legen" Ḫatt. I 58f.; XXIV 5 Rs 6f.; KAS-*ši dai-* „auf den Weg setzen" Forrer Forsch. 1 157f.; Sommer AU 118ff.

[3]) mit dem Dativ konstruiert. Das Partizipium *naḫḫanza* ist deshalb aktivisch „einer, der sich fürchtet".

hervorgegangen ist (s. o. S. 3) — für *-za-šan* steht. Ich habe folgende Fälle notiert:

> *nu-za-an* EGIR-*pa šu-me-in-za-an* ^{GIŠ}TÁK-*ti tap-ri-i̯a[-at-ten?]* [15]*nu-za-an kat-ta šu-me-in-za-an par-ku-u̯a-i* SIG$_5$-*an-ti mi-iš-r[i-u̯a-an-ti]* [16] ^{GIŠ}ŠÚ.A *e-eš-te-en* „macht es euch wieder auf eurem Throne gemütlich(??) und setzet euch auf euren reinen, glänzenden Sessel" XV 34 II 14ff.[1])
>
> *ku-iš-za-an ki-e-da-aš* LUGAL-*u̯a-aš ud-da-na-aš* [13]*ka-ru-ú-uš-ši-i̯a-zi* „wer zu diesen Worten des Königs schweigt" XIII 9 III 12f.[2])
>
> *nu-za-an da-ma-i-iš* ^{LÚ}*pa-ti-li-iš ku-pa-ḫi-in* [11]*tar-na-a-i* „und ein anderer *p.*-Priester setzt eine Mütze auf" KBo V 1 II 10, auch III 4f.[3])
>
> *nu-za-an ma-a-an* [19]*A-NA* ^{D}UTU^{ŠI} *še-ir* SAG.DU-*KA-pít še-ir a-ut-ti* „und wenn du auf die Sonne (als) auf deine Person blickst" Ḫukk. II 18f.[4])
>
> *nu-za-an* EGIR-*pa* [34]*šu-me-en-za-an A-NA* É DINGIR^{LÌ}-*KU-NU ú-u̯a-at-ten* „kommet wieder in euer Heiligtum!" XV 34 IV 32f.[5])
>
> *ne-iz-za-an ud-da-ni-i* EGIR-*an* [17]*ták-ša-an Ú-UL ap-pí-i̯a-zi* „und sie (d. h. ihm Nahestehende) wird er mit Rücksicht auf die Sache nicht ...." XIII 9 III 16f.[6])
>
> *A-NA BE-LÍ-ma-at-ša-an li-e i-e-iz-zi A-NA* ŠEŠ-*i̯a-at-za-an* [26]SAL+KU-*ZU* ^{LÚ}*a-ri-ši-i̯a li-e i-i̯a-zi* „zu Gunsten des Herrn soll er es nicht machen, aber auch zu Gunsten (seines) Bruders, seiner Schwester und seines Freundes soll er es nicht machen" XIII 2 III 25f.[7])

Zur Bedeutungsbestimmung scheint mir die Beobachtung wichtig, daß die Partikel außerordentlich häufig bei Verben des „Setzens, Legens und Stellens" und den entsprechenden Intransitiven steht. Dabei fällt auf, daß von Praeverbien im Zusammenhang mit *-šan* häufiger nur *šer* erscheint. Fast regelmäßig gibt es bei denselben Verben — und zwar steht dann fast regelmäßig irgendeines der bekannten Praeverbien dabei — auch Fälle mit der Partikel *-kan*. Auch die im Folgenden zitierten Stellen können natürlich nur eine kleine Auswahl aus der Fülle des Materials bieten.

---

1) Beispiele für *-za-kán* bei *eš-* »sich setzen« s. o. S. 4, für *-šan* s. u. S. 33.

2) Mit *-za-kán* Kup. § 18 D 59f., 65f.

3) Mit *-šan* ibd. IV 18. Das gleichbedeutende *šai-* mit *-šan* KBo VI 34 II 50; II 3 II 50; Bo 2721 (Ḫatt. 2 77[3]), an den anderen Ḫatt. 2 77 genannten Stellen mit *-kán*.

4) Daß hier in dem *-zan* ein *-šan* steckt, ist — vgl. u. — wegen des folgenden *šer* so gut wie sicher.

5) Weniger klar, aber *-šan* doch wahrscheinlich.

6) Mutmaßlicher Sinn etwa „preisgeben". Grund für die Anwendung der Partikel unklar.

7) Durch den Wechsel zwischen *-šan* und *-zan* ist klar, daß auch in *-zan* hier *-šan* steckt. Für die Erklärung des *-za* bleibt zu beachten, daß zwischen zwei Parteien unterschieden wird; der Sprecher rechnet sich selbst zur zweiten. Vgl. oben zu *dā-* „nehmen" mit *-za*.

ania- „(einen Text) anbringen":
nu-uš-ša-an 2 SISKUR.SISKUR *a-ni-ia-an* „darauf sind zwei Opfer eingetragen" XXIV 14 IV 26

Mit *-kan:*

na-at-kán a-pí-e-da-ni ^{39}*A-NA* DUP.PA.ḪI.A *Ú-UL a-ni-ia-an* „das ist auf diese Tafel nicht eingetragen" KBo IV 10 Vs 38 f.

ar- „anlangen":
nu-uš-ša-an ma-aḫ-ḫa-an ^{UZU}IÀ *a-ri* „und wenn nun das Fleisch dran-kommt" HT 1 I 49; s. a. KBo V 1 III 51; XX 88 VI 21.
nu-mu-uš-ša-an ma-a-an ERÍN.MEŠ-*it* ANŠU.KUR.RA.ḪI.A-*it lam-mar Ú-UL a-ar-ti* „und wenn du da mit Truppen und Wagenkämpfern nicht augenblicklich bei mir eintriffst" Ḫukk. II 28.
ma-aḫ-ḫa-an-ma-aš-ša-an LUGAL-*uš* ^{URU}KUBABBAR-*ši* ^{31} ^{É}*tar-nu-i a-ri* „sowie aber der König in Ḫattuša beim *t.*-Hause anlangt" X 18 I 30f. Vgl. *ma-aḫ-ḫa-an-ma* LUGAL-*uš* ^{É}*tar-nu-ú-i* ^{17}*a-ri* „sowie aber der König zum *t.*-Hause gelangt" X 17 I 16 f.
ku-e-da-ni-ma-aš-ša-an URU-*ri* EGIR-*pa a-ar-ti* „in welcher Stadt du aber (von deinem Orte) weg(gehend)[1]) anlangst" XIII 2 III 29.
ma-aḫ-ḫa-an-ma-aš-ša-an LUGAL-*uš A-NA* KAS.GAL ^{25}*pa-ra-a a-ri* „sowie aber der König an der großen Straße vorn anlangt" X 18 I 24 f.

Mit *-kan:*

ma-a-an-kán LUGAL-*uš* ^{24}[KÁ.G]AL-*aš an-da a-ri* „wenn der König ins Tor[2]) hineingelangt" X 17 I 23f. Vgl. [*ma-*]*a-na-at* KÁ.GAL-*aš a-ra-an-zi* „wenn sie zum Tore gelangen" XII 8 I 4.
ma-aḫ-ḫa-an-ma-kán ^{URU}*Ḫi-šar-lu-ua-az* ^{15}*ar-ḫa a-ri* „sowie er aber aus Ḫiššarluwa hinaus gelangt" II 7 I 14f.
DINGIR^{LUM}*-kán* KÁ.GAL *kat-ta a-ri* „die Gottheit gelangt zum Tor hinab" XI 30 III 20.
ÍD-*ma-aš-kán pa-ri-ia-an Ú-UL a-ar-aš* „über den Fluß aber gelangte er nicht hinaus" XVIII 5 I 31.
GIM-*an-ma-aš-kán* ^{54}ÍD-*an ta-pu-ša a-ri* „sowie er aber dem Fluß zur Seite gelangt" XVII 28 IV 53f.
[*ma-*]*aḫ-ḫa-an-ma-kán* LUGAL-*uš* ^{2}KÁ.GAL-*na ša-ra-a a-ri* „sowie aber der König zum Tore hinauf gelangt" XI 26 V 1f.

ar- Med. „stehen":
na-at-ša-an 2 GUD *pal-za-aḫ-ḫi a-ra-an-da-ri* „und sie stehen (je) zwei Rinder auf der Platte(??)" KBo IV 1 Rs 9.
nu-uš-ša-an A-NA ^{D}UTU^{ŠI} *ua-ar-ri lam-m*[*ar a*]*r-ḫu-ut* „bei der Sonne stehe augenblicklich als Hilfe" Targ. Vs 11.

---

[1]) Von „zurück" kann hier dem Zusammenhang nach keine Rede sein.

[2]) Das Wort ist im Hethitischen gern pluralisch. So erklärt sich auch KÁ-*aš piran* KBo V 1 I 9. Auch hier also Dat.-Loc. und nicht Gen. (BoSt 10 8.)

nam-ma-at-ša-an pí-di a-ra[-an-ta-ri] „dann stehen sie am Platze" X 28 III 11.
nu-uš-ša-an an-da ar-du-ma-at „und macht euch daran (an die Arbeit)" XIII 20 I 8.
še-ir-ra-aš-ša-an ŠA GIŠ ^{LÚ}IŠ *ar-ta-ri* „und darauf (auf dem Wagenmodell) steht ein Wagenlenker aus Holz" KBo V 1 II 49.

Mit *-kan:*

A-NA ^{GIŠ}GIGIR-*i̯a-kán ku-e-da-ni a-pí-e-da-ni* UD-*ti* ^{39}*ar-ḫa-ḫa-at* „auf welchen Wagen ich auch an diesem Tage trat" KBo IV 2 IV 38f. erg. durch XII 31 Rs 15f.
nu-un-na-aš-kán DINGIR^{LUM} *an-da ar-ta-at* „und die Gottheit trat bei uns ein" Ḫatt. III 7.
^{LÚ}NI.DU$_8$-*ma-kán A-NA* KÁ.GAL^{TI} *an-da ar-ta-ri* „der Pförtner aber tritt ins Tor" KBo V 11 IV 22.
ŠA(G) É.ŠA(G)-*ma-kán* ^{13}1 ^{GIŠ}BANŠUR *ka-ru-ú ar-ta-ri* „im Innen-Gemach drinnen aber steht schon vorher 1 Tisch" II 13 I 12f.
na-aš-kán LUGAL-*i* ^{8}*me-na-aḫ-ḫa-an-da ar-ta-ri* „und er tritt dem König gegenüber" X 3 II 7f.

ašeš- „platzieren":

na-aš-ša-an ŠA ^{D}U ^{GIŠ}ŠÚ.A ^{38}*a-ša-ši* „und er platziert sie auf dem Sessel des Wettergotts" KBo V 2 III 37f.
nu pí-ra-an ku-it ^{9}1 NINDA *a-a-an da-a-i nu-uš-ša-an* ^{D}*IŠTAR* GUŠKIN ^{10}*a-ša-a-ši* „und welches 1 heiße Brot er vorn hinlegt, darauf platziert er eine goldene Ištar" VII 49 8ff., s. a. 12.

Mit *-kan:*

na-an-kán ^{GIŠ}*ḫu-lu-ga-an-ni a-še-ša-an-zi* „und sie platzieren ihn auf dem Reisewagen(?)" X 91 II 6.
ku-it-ma-an-na-kán DUMU-*an an-da na-a-u̯i* ^{10}*a-ša-ši* „solange er den Knaben noch nicht hinein platziert" XII 26 III 9f.

eš- „sich setzen":

LUGAL-*uš-ša-an* ^{GIŠ}*ḫu-lu-ga-an-ni-i̯a* ^{8}*e-ša* „der König nimmt auf dem Reisewagen(?) Platz" X 21 I 7f.; s. a. 61 5.

Mit *-kan:*

Beispiele s. o. S. 4.

šer ep- „etwas jemandem bzw. einer Sache überhalten, auflegen":

nu-uš-ši-iš-ša-an UDU ^{UZU}GAB-*i* ^{31}*še-ir e-ip-zi* „und er hält ihm das Schaf über die Brust" IX 4 II 30f. = 34 III 14.
na-an-ša-ma[-aš-ša]-an ^{SAL}ŠU.GI *še-ir* ^{48}*e-ip-zi* „und die Alte hält es (das Schaf) ihnen über" KBo II 3 I 47f.; vgl. 56.

Mit *-kan:*

nu-uš-ši-kán iš-ki-ša-aš še-ir e-ip-zi „und hält es (das Schaf) ihm über den Rücken" IX 34 III 10 = 4 II 26.
na-an-kán ^{SAL}ŠU.GI *A-NA* 2 EN.SISKUR *še-ir e-ip-zi* „und die Alte

hält es (das Schaf) über die beiden Opfermandanten“ KBo II 3 I 38.

išḫii̯a- „anbinden“:

[^{GIŠ}E]RIN-*ma-aš-ša-an* ^{7}*pí-ra-an* SÍG.DIR *iš-ḫi-i̯a*[*-an*] „an der Zeder aber vorn ist rote Wolle angebunden“ XV 34 I 6f.

$^{\text{LÚ.MEŠ}}$*lu-u-la-ḫi-i̯a-aš-ša-an ḫu-up-ru-uš ku-e-eš iš-ḫi-i̯a-an-ti-iš* „die lulaḫḫische *ḫ.* umgebunden haben“ IX 31 I 38 (erg. durch HT 1 I 31).

Mit *-kan*:

na-at-kán [. . . . . IGI-*an-da*] ^{12}*iš-ḫa-a-i* „und er bindet es gegen [. . . . .] XVII 27 II 11f., vgl. 5.

nu-uš-ma-aš-kán ERÍN.MEŠ *iš-ḫi-iḫ-ḫu-un* „und ich legte ihnen Truppen(stellung) auf“ KBo III 4 III 26.

peššii̯a- „werfen“:[1])

na-at-ša-an IZI *pí-eš-ši-i̯a-zi* „und er wirft es aufs Feuer“ KBo V 1 III 15.

Mit *-kan:*

na-an-kán ḫa-aš-ši-i an-da pí-eš-ši-i̯a-zi „und er wirft ihn (es) in den Herd“ KBo II 3 I 55.

na-at-kán ÍD-*i* ^{48}*an-da pí-ši-i̯a-az-zi* „und er wirft es in den Fluß“ KBo V 2 I 47f.

NINDA KUR$_4$.RA.ḪI.A-*i̯a-u̯a-kán kat-ta pí-iš-ši-i̯a-at* „auch hat er die Opferbrote herab geworfen“ V 7 Vs 21f.

dai- „setzen, legen“:

nu-uš-ša-an LUGAL-*uš tuḫ-ḫu-u-eš-šar* ^{20}KAT-*i da-a-i* „und der König legt das *t.* auf das Leinen“ XX 59 I 19f.

ta-aš-ša-an EGIR-*pa* ^{8}ŠA LUGAL SAL.LUGAL ^{GIŠ}BANŠUR.ḪI.A *ti-an*[*-zi*] „und sie legen sie (Brote) weg auf die Tische des Königspaares“ II 10 I 7f.[2])

LUGAL-*uš-ša-an* ^{22}*tu-u-u̯a-az QA-TAM da-a-i* „der König legt von fern die Hand daran“ X 21 II 21f.[3])

nu-uš-ša-an KAR-*aš ḫal-ki-in te-pu* NINDA *pa-aš-šu-uš* ^{GIŠ}BAN 3 ^{GIŠ}GI.ḪI.A-*i̯a(?)* ^{24}*pid-da-ni an-da da-a-i* „und er legt ein wenig . . . .-Getreide, ...-Brote und 3 Rohrschäfte für den Bogen auf einen Teller“ XXIV 11 II 23f.

nu-uš-ša-an 3 NINDA.KUR$_4$.RA ^{GIŠ}*la-aḫ-ḫar-nu-uz-zi* [×] ^{19}*še-ir ti-an-zi* „und sie legen 3 Opferbrote auf das *l.*“ IX 31 IV 19.[4])

---

[1]) *arḫa peššii̯a-* „verwerfen, vergessen“ (KBo IV 14 III 2; KBo V 9 I 12; KBo V 13 I 24; VI 41 IV 29; XIV 7 IV 11; XXI 19 IV 24; 42 IV 21) wird immer ohne Partikel konstruiert; in diesem Falle regiert *arḫa* naturgemäß auch niemals einen Ablativ. Das Gleiche gilt von *arḫa peššii̯a-* in der Bedeutung „(Kleider) abwerfen“ KBo V 2 III 58. Vgl. weiter KBo IV 2 II 31 mit dem Dativ „runterwerfen“. Dazu ferner die gleiche Phrase in Vogelomina, z B. KBo II 6 III 59, IV 16; V 11 I 43; XVIII 2 II 18.

[2]) Nicht „zurück“, denn sie haben vorher gar nicht darauf gelegen.

[3]) In dieser Phrase kommt auch *-kán* vor, z. B. II 10 I 20; 13 II 49.

[4]) Var. in HT 1 IV 22f. und IX 32 Rs 14 *nu-uš-ša-an* 3 NINDA.KUR$_4$.RA EGIR-*pa ti-i̯a-zi* bzw. *ti-an-z*[*i*].

na-an-ša-an A-NA UDU.KUR.RA *A-NA* SI.ḪI.A-*ŠU še-ir* [16]*da-a-i* „und er legt es (ein gebrochenes Brot) dem Bergschaf auf seine Hörner" XX 99 II 15f.

Mit *-kan:*

na-aš-kán GIŠ.ZAG.GAR-*ni ŠA* ᴰU ᵁᴿᵁ*Ne-ri-ik* [11]*ti-an-zi* „und sie legen es auf den Altar des Wettergottes von Nerik" KBo II 4 II 10.

ta LUGAL SAL.LUGAL *e-ša-an-ta* [29]DUMU.MEŠ É.GAL-*kán gi-nu-ua-aš* KAT.ḪI.A [30]*ti-i-ia-an-zi* „und das Königspaar sitzt, die Palast-Beamten legen die Knietücher hin" II 5 I 28ff.

nu-kán a-ni-ur-aš KIN.ḪI.A *an-da da-a-i* „und das für den Ritus Notwendige legt er hinein" XXIV 9 II 19.

na-at-kán ták-ni-i kat-ta-an-da te-eḫ-ḫu-un „und ich legte es auf die Erde hinab" XXIV 9 II 22.

na-at-kán A-NA ᴳᴵŠMÁ *ša-ra-a da-a-iš* „und er legte sie aufs Schiff hinauf" VIII 50 III 17.

nu-mu-kán ŠEŠ-*IA ku-e ki-e* KUR.KUR.MEŠ *dan-na-at-ta* [64]ŠU-*i da-a-iš* „und welche leeren Länder hier mir mein Bruder in die Hand legte" Ḫatt. II 63f.

tiia- „treten":

ta-aš-ša-an [12] LUGAL-*uš* ᴳᴵŠGIGIR *ti-ia-zi* „und der König tritt auf den Wagen" X 18 I 11f.

ta-aš-ša-an A-NA ANŠU.KUR.RA *ti-ia-az-zi* „und er steigt zu Pferde" VII 25 I 6.

ša-ra-a-kán [14] *ú-ua-ši ne-pí-ša-aš* ᴰUTU-*uš a-ru-na-az nu-uš-ša-an ne-pí-ši* [15]*ti-ia-ši* „herauf kommst du, Sonnengott des Himmels, aus dem Meere; und trittst an den Himmel" VI 45 III 13ff.

Mit *-kan:*

na-aš-kán A-NA KÁ *an-da ti-ia-zi* „und er tritt ins Tor" IX 31 II 20.

nu-ua-mu-kán a-ši [61]*ku-it-ma-an me-mi-aš pí-ra-an ar-ḫa ti-ia-ad-du* „und zunächst soll besagte Sache vor mir weg treten" d. h. „erledigt werden" XIII 4 II 60f.

na-aš-kán GIM-*an* KÁ.GAL.ḪI.A*TÌ* [23]*pa-ra-a ti-ia-zi* „und sowie er zum Tore heraustritt" IX 27 I 22f.

na-aš-kán [9]*me-na-aḫ-ḫa-an-da ti-i-e-iz-zi* „und er tritt gegenüber hin" XI 34 I 8f.

tittanu- „setzen, stellen":[1])

du-ud-du-pí-eš-šar-ma DIR *ták-ni-i kat-ta*[×][17]*ḫu-it-ti-an-zi nu-uš-ša-an* DINGIR*LIM ti-it-ta-nu-an-zi* „ein rotes *d.* ziehen sie auf der Erde, und stellen die Gottheit darauf" IX 3 I 14f.

na-an-ša-an ᵁᴿᵁ*Ḫa-at-tu-ša-aš* KAS-*ši ti-it-ta-nu-ut-ten* „setzet ihn auf den Weg nach Ḫattuša!" XXIII 77 63.

---

[1]) *šarā tittanu-* und *arḫa tittanu-* ohne Partikel.

Mit *-kan:*

ma-an-ták-kán a-pí-ni-iš-šu-u̯a-an-ti ud-da-ni-i [41]*da-ma-iš-ša ku-iš-ki pár-ra-an-da ti-it-ta-nu-uz-zi* „auch wenn dich zu einer derartigen Sache irgendein anderer verführen will" Ḫukk. III 40f.

i-it-u̯a-ra-an-za-an-kán A-NA GIŠGIGIR [10] GAM-*an ti-it-ta-nu-ut* „geh (und) laß ihn auf dem Wagen Platz nehmen!" Taw. I 9f.

ki- „gesetzt, gelegt werden, liegen":

NINDA *ḫar-ša-i-ma-at-ša-an ku-e-da-ni ki-it-ta* „auf welchem Opferbrot es aber liegt" VII 1 II 26.

pí-ra-an-še-it GIŠBANŠUR *ki-it-ta nu-uš-ša-an* 1 NINDA *ki-it-ta* „vor ihm steht ein Tisch, darauf liegt ein Opferbrot" IX 28 I 21.

še-ir-ra-aš-ša-an GA.KIN.AG [31]*ḫa-aš-ḫa-aš-ša-an ki-it-ta-ri* „darauf (auf Broten) liegt ein geöffneter Käse" II 5 II 30f.

Mit *-kan:*

D*É-a-aš-kán ḫu-u̯a-an-ḫu-iš-ni ku-it ḫa-at-ri-i-e-eš-ša*<*-ar*> [9]*an-da ki-it-ta* „welches *ḫ.* im *ḫ.* des Ea drin sich befindet" 2BoTU 6 II 8f.

nu-kán GIŠŠINIG *an-da ki-it-ta-ri* „und Tamariske steckt darin (in Wasser)" KBo V 2 III 43.

laḫḫuu̯ā- „gießen":

I̯A.DUG.GA-*i̯a-aš-ši-iš-ša-an* [26] SAG.DU-*ŠU la-ḫu-i* „auch Feinöl gießt er ihr auf ihr Haupt" IX 22 II 25f.

ka-a-aš-ša-an 1 DUG GEŠTIN [6]*la-a-ḫu-u-u̯a-an-zi* [7]*ka-a-i-i̯a-aš-ša-an* [8]1 DUG GEŠTIN *la-a-ḫu-u-u̯a-an-zi* „hier gießen sie 1 Gefäß Wein drauf, auch hier gießen sie 1 Gefäß Wein drauf" XX 83 III 5ff.

še-ir-ra-aš-ša-an ḫa-ar-na-am-ma<*-aš*> BAPPIR [27]*IŠ-TU* KAŠ *ḫa-ar-na-a-an la-a-ḫu-u-u̯a-a-i* „darüber gießt er das vergorene vom Bier befreite Bierbrot aus" VII 1 I 26f.

Mit *-kan:*

EGIR-*an-da-ma-aš-ši-kán* [30]*iš-ši-iš-ši la-ḫu-uḫ-ḫi* „hinterher aber werde ich ihm (Wasser) in seinen Mund gießen" VII 1 I 29f.

nu-kán A-NA LÚ.MEŠALAN.KA×UD [26]*iš-ki-iš-ši mar-nu-an* [27]*3-ŠU la-a-ḫu-u[-u̯a]-a-i* „und den Statuenverehrern gießt er 3mal *m.* auf den Rücken" II 3 II 25f.

pa-ra-a-i̯a-kán ÍD-*i an-da 7-ŠU la-a-ḫu-i* „weiter auch gießt er 7mal (Wasser) in den Fluß" KBo V 2 I 54.

na-an-kán DUTU-*i me-na-aḫ-ḫa-an-da* [28]*ar-ḫa la-aḫ-ḫu-ten* „und gießet es (das Gefäß) der Sonne gegenüber aus" XIII 3 II 27f.

nu-kán ú-iz-zi [15]*a-pa-a-at* GAL DINGIR*LÌ* KAŠ *A-NA* SAL*al-ḫu-it-ra* [16]EN.SISKUR-*i̯a kat-ta la-a-ḫu-i* „und er kommt (und) schüttet diesen Götterbecher Bier der *a.*-Frau und dem Opfermandanten hinab" XVII 24 III 14ff.

nu-za-kán 2 EN.SISKUR *u̯a-a-tar I-NA* SAG.DU.MEŠ-*ŠU-NU* [5]*ša-ra-a*

la-ḫu-u̯a-an-zi „und die zwei Opfermandanten gießen Wasser auf ihre Köpfe hinauf“ KBo II 3 IV 4f.

šuḫḫā- „leeren“:

EGIR-*an-da-ma-aš-ša-an me-ma-al* ^{8}*iš-ta-na-ni* EGIR-*pa 3-ŠU* ^{9}[*šu*]-*uḫ-ḫa-a-an* „hinterher aber ist *m.* 3mal hinter dem Altar hingeleert“ XX 59 V 7ff.

nu-uš-ša-an IN-BA-AM šu-uḫ-ḫa-an „und darauf (auf Brote usw.) ist Obst geleert“ IX 28 I 24.

na-at-ša-an ^{GIŠ}*la-aḫ-ḫu-ri šu-uḫ-ḫa-i* „und er leert es auf ein *l.*“ IX 31 II 8.

še-ir-ma-aš-ša-an me-ma-al šu-uḫ-ḫa-a-i „darüber aber leert er *m.*“ II 13 I 26.

Mit *-kan:*

^{NA_4}*ni-it-ri-i̯a-kán an-da šu-uḫ-ḫa-an* „auch *n.* ist (in Wasser) hinein geleert“ KBo II 3 IV 3.

me-ma-al-la ^{19}*ša-ra-a-am-na-az ar-ḫa iš-ḫu-u̯a-a-i ša-ra-a-am-na-az-ma-kán* ^{20}*A-NA* NINDA *mu-la-a-ti še-ir šu-uḫ-ḫa-a-i* „auch *m.* schüttet er aus dem *š.*, aus dem *š.* aber leert er (es) auf das *m.* -Brot“ KBo V 2 II 18ff.

Das angeführte Material zeigt in der Anwendung der Partikel *-šan* einen gewissen Parallelismus zur Anwendung der Partikel *-kan.* Schon oben wurde festgestellt, daß auch formal die beiden Partikeln auf einer Stufe stehen, und daß sie sich gegenseitig ausschließen. Freilich sind auch Unterschiede zu beobachten; vor allem steht *-šan* recht häufig, wenn beim Verbum die nähere Bezeichnung des Ortsbezuges durch ein Praeverb fehlt. Trotzdem scheint mir für die Bedeutung von *-šan* zunächst soviel festzustehen, daß es ebenfalls einen Ortsbezug enthält. Die Abgrenzung gegenüber *-kan* vermag ich dann nur darin zu finden, daß der Ortsbezug ein mehr spezieller sein muß. Darf man nach dem oben belegten vorzugsweisen Vorkommen bei Verben des „Setzens, Legens und Stellens“ urteilen, so kann man die Spezialisierung nur in dem besonderen Hinweis auf das „Auf und Über“ sehen[1]). Hieraus erklärt sich gleichzeitig, warum *-šan* so oft mit *-kan* wechselt: die allgemeinere Bedeutung von *-kan* umfaßt die speziellere von *-šan* mit; die Partikel *-šan* wird dort angewendet, wo auf die Spezialisierung der Bedeutung Wert gelegt wird.

Es wird eine Aufgabe der Zukunft sein, die vorgetragene Auffassung über die sog. modifizierenden Partikeln an zusammenhängenden Texten nachzuprüfen und zu ergänzen. Wenn es bisher noch Fälle gibt, die unge-

[1]) Daß *-šan* mit *šer* auch etymologisch zusammenhängt, ist nicht unmöglich. Der Wechsel zwischen *r* und *n* ist ja einer ganzen Flexionsklasse eigen.

klärt scheinen, so spricht das nicht ohne weiteres gegen die Richtigkeit der gegebenen Darlegungen. Ihre Ergänzung sei von vornherein als möglich und notwendig anerkannt, und keiner wird weitere Beiträge zum Problem lebhafter begrüßen als ich selbst. Vor allem scheint mir im Umkreis der angeschnittenen Fragen ein Problem besonderer Aufmerksamkeit wert: Inwieweit es eine hethitische Verbalkomposition gibt, in welchem Maße die zum Verbum tretenden Adverbien mit diesem zu einer Sinneinheit verschmelzen und zu Praeverbien, ja zu Bestandteilen des Verbums selbst werden, und in welchem Maße sie mit vorhergehendem Kasus als Postpositionen verbunden bleiben.

DIE AWESTISCHEN JAHRESZEITENFESTE.

Von

Johannes Hertel.

Vorbemerkungen.

Den Gegenstand der vorliegenden Veröffentlichung bildet Āfrīngān 3 ed. Geldner = 1 ed. Westergaard, eine amtliche Verordnung, durch welche um die Wende des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts die Jahreszeitenfeste und mit ihnen der awestische Kalender neu geregelt wurden. Zum richtigen Verständnis dieses Textes war es nötig, im I. Kapitel das Wort *ratu-* etymologisch und begrifflich zu bestimmen und an der Hand der Awesta-Texte die Geschichte dieses Wortes zu verfolgen.

Das II. Kapitel bringt Text und Übersetzung von Ā. 3 mit den nötigen Erläuterungen. Diejenigen sprachlichen Erläuterungen, die an den Stellen dieser Arbeit, an welche sie anknüpfen, zu viel Raum beansprucht und dadurch die Untersuchung in lästiger Weise unterbrochen haben würden, sind in Kapitel III zusammengestellt. Kapitel III wird also unsere Lesungen an korrupten Stellen des veröffentlichten Awesta-Textes, soweit er für die vorliegende Arbeit in Frage kommt, begründen; es wird auch einige weitere, das Vorwort zu IIQF. VII ergänzende Untersuchungen bringen, z. B. über awestisch *z* und über die awestischen Schreibungen der Nasalvokale und ihre mißbräuchliche Verwendung.

Erst seit Heinrich Junkers bahnbrechenden Untersuchungen vermögen wir den überlieferten Awesta-Text wirklich zu lesen und die Schreibungen der Hss. auf sicherer Grundlage zu deuten. Auf Grund der Ergebnisse Junkers, die unbedingt feststehen, wird es nötig sein, nicht nur die Laut-, sondern auch die Formenlehre des Awestischen völlig neu zu bearbeiten.

Die vorsāsanidischen Hss. enthielten viele Wortkürzungen, die teilweise noch in den sāsanidischen stehen, teilweise aber auch falsch ergänzt worden sind. Das Studium des Apparates zeigt uns aber auch, daß die Endungen, wenn sie geschrieben wurden, in den weitaus meisten Fällen defektiv geschrieben wurden, sehr oft auch unter Weglassung von Konsonanten. Die Annahme, daß die Auslautsdiphthonge im Awestischen monophthongiert worden seien, ist ein auf dieser Eigentümlichkeit der Handschriften beruhender Irrtum.

Sehr oft sind im Awesta-Text Tenuis und Media sowie Muta und Aspirata bzw. Frikativa verwechselt. Auch hier hat die Textpflege der

Mobeds das Ursprüngliche in heilloser Weise verwischt. Nach unserer jetzigen Kenntnis der awestischen Textüberlieferung ist es nicht mehr gerechtfertigt, die Umschriften *x*, *γ*, *ϑ*, *δ*, *f*, *β* (*w*) zu verwenden, welche den Schriftzeichen einen bestimmten phonetischen Wert zuschreiben, der in vielen Fällen gar nicht vorhanden ist. Erst eine eingehende Untersuchung vermag hier Klarheit zu schaffen. Ferner müssen, bevor wir eine zuverlässige phonetische Umschrift geben können, die Sandhi-Gesetze der awestischen Texte genau untersucht werden, und ebenso notwendig ist es, die Frage der anaptyktischen Vokale zu lösen. Dabei sind Entstehungszeit, Entstehungsort und mundartliche Verschiedenheiten zu beachten. Es ist darum heute noch nicht möglich, einen phonetisch getreuen Awesta-Text herzustellen. Wir können uns einem solchen nur allmählich nähern. Immerhin läßt sich der Text bereits von den gröbsten Entstellungen säubern und von vielen phonetisch irreführenden Schreibungen befreien. Unter Berücksichtigung des im Vorwort zu IIQF. VII Gesagten bin ich in der vorliegenden Arbeit nach folgenden Grundsätzen verfahren:

1. Bei der Schreibung der Texte kam es mir in erster Linie darauf an, die metrische Form zu zeigen. Verschleifungen aus metrischen Gründen und sonst Auszuscheidendes sind in eckige, Hinzuzufügendes ist in runde Klammern gesetzt. Das Zeichen *ə* ist lediglich für den Svarabhakti-Vokal verwendet, während dafür überall, wo es in den gedruckten Texten aus den IIQF. VII, xiii angegebenen Gründen mißbräuchlich erscheint, die richtigen Vokale eingesetzt sind. Metrisch zweisilbiger Svarabhakti-Vokal ist durch Trema bezeichnet (*ə̈rə̈tu-* usw.), das auch in Fällen wie *hazahə̈ra-*, *sə̈pitama-* verwendet wird, wo die Metrik einen silbischen Svarabhakti-Vokal erweist, der in der Schrift nicht überliefert ist. Die Form *ăat* setze ich nur, wo sie nach Ausweis des Metrums zweisilbig ist.

Die Kurzdiphthonge, bei denen, wie ihre Entwicklung zu mp. *ē* und *ō* erweist, der zweite Bestandteil überwog, sind *ae* und *ao* geschrieben; *ai* und *au* bezeichnen also entweder Verbindungen von *a* mit anaptyktischem Vokal oder nur durch metrische Verschleifung entstandenen Diphthong, wie in *nait*, neben dem nach Ausweis des Metrums unkontrahiertes, zweisilbiges *na it* steht. Statt *ōi* habe ich aus Gründen, die sich aus Kapitel III ergeben werden, überall *ae* geschrieben. Auslautendes *v^v*[1] aus arisch *-as* habe ich in der bisher üblichen Weise durch *-o* wiedergegeben, da es in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle falsche Sandhiform ist und nach Klärung des wirklichen Tatbestandes nicht durch *-ao* zu ersetzen sein wird, sondern durch *-aḥ* usw. Ebenso verwende ich vorläufig die anaptyktischen Vokale und die überlieferten Aspiraten bzw. Spiranten in der regellosen Schreibung der Hss. weiter, bis eine Klärung des Sachverhaltes die richtigen Schreibungen gestattet. Wo ich Länge der Vokale mit Wahrscheinlichkeit oder Sicherheit annehmen zu dürfen glaubte, habe ich das übliche Längen-

zeichen benutzt. Die sāsanidischen Schreibungen sind wertlos, da der vorsāsanidische Text keine Vokalquantitäten unterschied. Statt *x* usw. schreibe ich, zu einer älteren Umschrift zurückkehrend, *kʿ, gʿ, tʿ, dʿ, pʿ, bʿ*, um anzudeuten, daß die Hss. hier dasselbe Zeichen verwenden, wie in bestimmten Fällen für die arische Aspirata. Ein phonetischer Wert soll dadurch nicht bestimmt werden; noch weniger kam es mir in den Sinn, die Überlieferung in diesem Punkte zu normalisieren.

Da wir durch Junker wissen, daß das sog. *å* Ligatur aus *a* und Hē ist, daß also die Pausalform *-ah* genau dem vedischen *-aḥ* aus *-as* entspricht, so habe ich dieses *h* zur Unterscheidung von dem auf Chēth zurückgehenden mit *ḥ* bezeichnet.

2. In den Varianten zu den hier veröffentlichten Texten, die ich nur in Auswahl gebe, war genaue Umschrift geboten, von der ich nur durch Bezeichnung des *a* und *ā* abgewichen bin. *A* ist zwar aus Aleph, *ā* aus mp. Aleph + *k* entstanden. Da aber beide im Awesta niemals den Wert des *spiritus lenis,* sondern nur den von *a, ā* haben, wo sie nicht gar mißbräuchlich für andere Vokale stehen, so umschreibe ich sie auch in den Varianten mit *a, ā*. In allen anderen Fällen habe ich in den Varianten die Werte eingesetzt, die sich aus IIQF. VII, viii — x, Spalte 3—6 ergeben. Hier gebrauche ich also auch statt ʿ*ə*' die Umschrift *ḥ*, statt ʿ*å*' *a^ḥ*, statt ʿ*e*' *y^y*[1] (s. IIQF. VII, vii), usw.

Wo ich auf meine früheren Arbeiten verweisen muß, bezeichne ich sie mit denselben Siglen, wie in IIQF. VII, Vorwort, S. VI.

I. Awestisch *ratu-*, *ərətu-*, *aratu-*, vedisch *ṛtú-*.

1. Die Ansätze des AiW.s; die Formen des Wortes und seine Bedeutung.

Das Wort *ratu-* ist im Awesta einer der wichtigsten technischen Ausdrücke aus dem Gebiete der mazdayasnischen Weltanschauung. An ungezählten Stellen kommt es vor und wird auf die verschiedensten Wesen der lichten Schöpfung — nach unseren modernen Begriffen Personen und Sachen — angewendet, einmal auch auf das höchste Wesen der finsteren Schöpfung. Daraus ergibt sich, daß die Mazdayasnier dem Begriffe, den es ausdrückt, eine sehr große Bedeutung beimaßen.

Trotzdem hat es die Awestaforschung unterlassen, die Etymologie des Wortes und seinen Bedeutungsinhalt auf Grund der arischen Weltanschauung zu bestimmen. Wie gewöhnlich machen sich die Übersetzer, die ohne Ausnahme in den biblischen Anschauungen befangen sind, die Sache leicht. Entweder setzen sie dafür je nach dem Sinn, den sie in den Belegstellen suchen, ganz verschiedene Ausdrücke der modern-europäischen Sprachen ein, indem sie die Bedeutungen des Wortes an den jeweiligen Stellen zu erraten suchen, oder sie lassen das Wort, wo ihnen das

nicht gelingt, nach dem Vorgange der Pahlavī-Übersetzung ganz unübersetzt. Wer an solchen Stellen etwa der W o l f f'schen Übersetzung die von Wolff in seinem Index, S. 454, 2. Spalte gegebene Erläuterung vergleicht, der kann, auch wenn er kein Wort Awestisch versteht, mit Leichtigkeit feststellen, daß diese Erläuterung ganz unmöglich richtig sein kann. Man versuche einmal, ob sie an Stellen, an denen sich die Belege für *ratu-* häufen, wie z. B. in den Gāh's (Wolff, S. 145—152), den sinnlosen Übersetzungstext im mindesten aufhellt. Man versuche zu erklären, wie es kommt, daß nicht nur die sterblichen und die unsterblichen Teilnehmer am Opfer, sondern auch die Opferzeiten, die an Mazdāh gerichteten Fragen und die Zoroaster auf sie erteilten Antworten, die Opfertexte, die Opferpriester, das Opferfeuer, das Barsman, der Gürtel, die Haoma-Preßsteine, die Bestandteile des Haoma-Mörsers, das Gefäß, welches den Haomatrank aufnimmt und viele andere Wesen der lichten Schöpfung mit *aṣ̌ahya ratu-* „Ratu des Aṣ̌a" bezeichnet werden, indem man Wolff's Erläuterung zugrunde legt, welche lautet: „R a t a v: »Richter«, Art Vorsteher und Ratgeber, der jedem a h u r i schen Wesen zugeschrieben wird, dem Menschen von seiner Mündigkeit (d. i. vom 15. Jahr) an." Und wie es mit der Wolff'schen Übersetzung steht, so steht es mit allen übrigen bisher veröffentlichten Übersetzungen des Awestas.

Keiner der Übersetzer hat also eine Ahnung von der Bedeutung des Wortes.

Das A l t i r a n i s c h e W ö r t e r b u c h nimmt sogar d r e i v e r s c h i e d e n e Wörter *ratu-* an (Sp. 1497 ff.):

1. = „Zeitabschnitt, Zeitraum" (10 Belege).
2. I = „judex, Richter, Schiedsrichter" von dem, der beim Gerichtsverfahren — im Gegensatz zum Gerichtsherrn (¹*ahū-*) — das Urteil schöpft und verkündet;

A. im gAw; neben ¹*ahū-* Y. 29, 6; neben ²*ahura-* Y. 29, 2.

a) insbes. von *Zaraϑuštra* als dem Richter bei der Resurrektion Y. 33, 1. 31, 2.

B. im jAw. (unvollständig); hier zugleich von dem geistlichen Vorsteher, der, jedem *ahur*ischen Wesen beigegeben oder zugeschrieben, in allen Fragen, besonders der Religion, die Entscheidung zu treffen hat.

1. Die eigentliche Bedeutung „Richter" ist noch zu erkennen: V. 7, 71. 5, 26. 8, 11.

a) Neben ¹*ahū-* oder dessen Ersatz (s. ¹*ahū-*, No. 1) (2 Belege).

aa) Die Ämter des Gerichtsherrn und des Richters sind in einer Person vereinigt; u. zw. führt sie

α) *Zaraϑuštra* für die materielle Welt, insbes. für die Menschen: (8 Belege).

β) *AhM.* für die gesamte und insbes. für die geistige Welt: (4 Belege).
γ) *Tištrya* für die Sterne: (1 Beleg).
b) Von dem, der bei religiösen Veranstaltungen das Amt des Priesters und Leiters und damit zugleich des Richters innehat: (9 Belege).
2. Der Begriff der richterlichen Autorität tritt völlig zurück gegenüber dem der Autorität überhaupt. Jedes Wesen der *Aša*-welt, das auf irgend einem Gebiet autoritativ gedacht ist, wird als *ratav-* bezeichnet: (45 Belege).
a) besonders in der Verbindung *ašahe ratav-* (Pü. *ahrākīh rat,* Sü. *puṇyaguruḥ*) (63 Belege).
II. Im **jAw.** Bezeichnung der beim Gottesdienst neben dem *Zaotar* (Oberpriester) und unter dessen Leitung beschäftigten 7 Unterpriester (Helfer): (6 Belege mit Einschluß der Note).

Undeutlich: (14 Stellen).

Y. 19, 17 lies *ratuš.mərəta,* Y. 51, 5 *ərəš.ratūm,* Y. 44, 16 *ahūm.biš.-ratūm,* N. 98 *ratu.friš.*

3. = „judicium, Richterspruch": Y. 43, 6. — Vgl. ²*ratav-*, von dem es durch den Wortakzent geschieden gewesen sein wird. —

Das AiW. nimmt demnach an, es gebe im Awesta 3 verschiedene maskuline Substantiva *ratu-*, von denen das erste „Zeitabschnitt", „Zeit", das zweite „Richter", das dritte, vom zweiten möglicherweise durch den Akzent verschiedene, „Richterspruch" bedeute, und daß für das erste wie für das zweite in gleicher Weise der vollständigere Ausdruck *ašahya ratu-* gebraucht werde.

Wir sollen glauben, daß z. B. in Y. 1, 17, wo doch die Einheitlichkeit des angeblichen ersten mit dem angeblichen zweiten *ratu-* in die Augen springt, dieses Wort in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen vorliege; in '*hāvanōiš raϑwō*' bedeute es hier „Zeitabschnitt" (¹*ratav-*), in den Versen b—c allgemein „autoritative Person" (²*ratav-* I, B, 2, Sp. 1500), obwohl hier in c—e die Tage und Tagesabschnitte, die Monate, die Jahre und ihre Abschnitte mit ihm bezeichnet werden, und insbesondere liege diese allgemeine Bedeutung in Vers b und f vor (*ašahya ratu-*, ²*ratav-* I, B, 2, a, Sp. 1500). Diese allgemeine Bedeutung wird dem Worte auch Y. 1, 10. 16. 22 zugeschrieben. Andere Belegstellen aus Y. 1 werden nicht gegeben.

Wie unmöglich diese Erklärung ist, ergibt sich schon aus Wolff's Übersetzung von Y. 1, 17:

„Ich widme (es), ich vollziehe (es) für den hohen Ratav, den des Aša; für die(se) Ratav's, die Tages- und Tagesabteilungs- und Monats- und Jahreszeiten- und Jahres-(götter), die die Ratav's des Aša sind: in der Zeit der Haomabereitung."

Hier wird das Wort *bərəzant-* falsch mit „hoch“ statt mit „Himmelslicht strahlend“ übersetzt. Der Ausdruck *aša-* bleibt unübersetzt, ebenso *ratu-* in den Versen b—e, während sein allerdings von dem Interpolator falsch gebildeter Genetiv '*raϑwo*' als Lokativ gedeutet und mit „Zeit“ übersetzt wird (s. zu der Stelle unten, Kap. I, 4, A). Daß die beiden letzten Wörter von 17 nach Ausweis des Metrums Glosse sind, hat Wolff nicht bemerkt, da er die Metrik nicht beachtet.

Nach Wolff's oben, S. 42 angeführter Erklärung von *ratu-* und nach der von ihm S. 445 gegebenen Erläuterung von *aša-* „das (beste) Recht, Rechtschaffenheit, Anrecht auf das Paradies, Paradies“ muß man wohl annehmen, daß Wolff die Mazdayasnier wirklich für so närrisch hält, die Tages- und sonstigen Zeiten, den Haomamörser, das Barsman, den Sternhimmel usw. als „Richter des Rechtes“ oder „des Paradieses“ zu bezeichnen. Daß *aša-* übrigens etwas ganz anderes heißt, als „Recht“, „Paradies“ usw., ist Beitr., S. 1 ff., gezeigt worden.

Weiter sollen wir dem AiW. glauben, Zoroaster, der uns in seinen ersten Liedern noch als nomadisierendes Stammeshaupt entgegentritt, sei gleichwohl der einzige awestische Schriftsteller, bei welchem die Grundbedeutung von [2]*ratu-*, „Richter“, vorkomme; vgl. dazu die Ausführungen über den Begriff „Recht“ bei den Iraniern, Beitr., S. 15.

Das AiW. nimmt von vornherein an, im alten Iran sei die Rechtspflege ähnlich geordnet gewesen, „wie bei den Griechen, Italern, Kelten usw.“ (Sp. 282, Anm.). Ob das der Fall war, darüber kann aber erst eine genaue sprachliche und sachliche Untersuchung sämtlicher Belegstellen des Wortes *ratu-* sowie eine genaue Untersuchung der Kulturentwicklung in den Ländern entscheiden, in denen die awestischen Texte entstanden sind. Bevor eine genaue chronologische und topologische Bestimmung der Awesta-Texte und eine Untersuchung der Kulturverhältnisse in den auf diese Weise bestimmten, ganz verschiedenen Orten und Zeiten angehörigen Texte vorliegt, entbehrt eine solche Annahme jeder Berechtigung.

Neben *ratu-* „Richter“ soll Zoroaster an einer Stelle, Y. 43, 6, das angebliche [3]*ratu-* im Sinne von „Richterspruch“ verwenden, für das selbst das AiW. keine weitere Belegstelle anzuführen weiß und das sein Dasein lediglich dem Umstande verdankt, daß die verschiedenen, vom AiW. angesetzten Bedeutungen von [2]*ratu-* an dieser Stelle ganz unmöglich sind.

Während aber Zoroaster, der Nomad, die Begriffe „Richter“ und „Richterspruch“ besessen habe, so lehrt das AiW., sei die reine Bedeutung „Richter“ in den Texten des jüngeren Awestas, die zum weitaus größten Teile die Produkte seßhafter Staatsbürger sind, nicht mehr nachzuweisen, wenn auch die Bedeutung „Richter“ an 3 Stellen ([2]*ratav-* B, 1) — als Nebenbedeutung — „noch zu erkennen“ sei. Das AiW. vermag also keine einzige Stelle des jAw. anzuführen, an welcher *ratu-*

nur die Bedeutung „Richter" hat. In der bei weitem größten Mehrzahl der Belegstellen bedeute das Wort „autoritative Person" überhaupt und sei dann weiter — verschieden spezialisiert — die Bezeichnung verschiedener Priester. Trotzdem bleibt eine Anzahl Belegstellen unerklärt.

Unerklärt bleibt auch der Ausdruck *vispae ratavo* und die Bedeutung dieses Ausdruckes als Titel des Vispered.

Wie man sieht, sind alle diese Aufstellungen von vornherein unmöglich und beruhen auf einer historisch unmöglichen Grundlage. Der *pater familias,* welcher der Stammeshäuptling ist, vereinigt in sich alle Autorität. Der Sonderbegriff „Richter" ist also unter nomadischen Verhältnissen noch gar nicht denkbar; denn ein besonderes richterliches Amt kann es auf patriarchalischer Kulturstufe noch gar nicht geben. Dieses kann sich erst allmählich im Staate herausbilden, in welchem sich die Stände scheiden. Und gerade in denjenigen Texten des Awestas, welche ein geordnetes Staatswesen zur Voraussetzung haben, also im jüngeren Awesta, in dem das Wort *ratu-* so unendlich häufig vorkommt, daß das AiW. die Belegstellen nur unvollständig verzeichnet, ist es auch nicht ein einziges Mal in seiner angeblich reinen Grundbedeutung „Richter" zu belegen!

In den Gāt^eās, die dem AiW. dafür die einzigen angeblichen Belege liefern, wobei freilich an drei Stellen der Text geändert werden muß, ist darum der Begriff „Richter" noch gar nicht möglich; denn in ihnen erleben wir es ja, wie der nomadisierende Stamm Zoroasters zur Seßhaftigkeit übergeht. Wäre aber wirklich die Grundbedeutung von *ratu-* „Richter", wie wäre es dann überhaupt denkbar, daß das Wort, das einen Staatsbeamten bezeichnet, der wichtige und ganz bestimmte Funktionen auszuüben hat, zur Bezeichnung aller Wesen der lichten Schöpfung erweitert worden wäre, einschließlich solcher, wie der Gestirne, der Gebirge, der Tiere, der Haoma-Presse, des Haoma-Mörsers, der Opfergefäße, des Barsman usw.? Liegt es nicht auf der Hand, daß dies eine glatte Unmöglichkeit ist?

Dazu kommt, daß das AiW. weder die angebliche Grundbedeutung noch die angeblich abgeleiteten Bedeutungen irgendwie etymologisch zu stützen vermag und daß ihnen auch die Parsentradition (Pü. usw.) keinerlei Stütze bietet.

Die demnach unhaltbaren Bedeutungsansätze des AiW. hängen offenbar mit der falschen Bedeutung zusammen, die es dem Worte *aṣ̌a-* zuschreibt; s. darüber Beitr., S. 1 ff.

Richtig ist, daß in den späteren Teilen des Awestas das Wort *ratu-* auf die verschiedensten Wesen der lichten Schöpfung angewendet wird. Der Umstand, daß wir einmal (Y. 27, 6) das Kompositum *aṣ̌a-ratu-* (Bezeichnung des Haomasaftes), unendlich häufig aber den Ausdruck *aṣ̌ahya ratu-* und zwar meist in Verbindung mit *aṣ̌avan-* „Besitzer des Lichtes-des-

Heils“ finden, macht es zur Gewißheit, daß die Verfasser der Belegstellen das Wort *ratu-* in einem Sinne gebrauchten, der begrifflich zu *aṣ̌a-* gehört. Da *aṣ̌a-* das auf die Erde herabgestrahlte, Leben weckende und fördernde Himmelslicht („das Licht-des-Heils“) bezeichnet, so muß *ratu-* den Ausstrahler, wie *rāti-* die Ausstrahlung (IIQF. VII, 238) dieses *aṣ̌a-* bezeichnen.

Wenn einmal, Yt. 19, 12 g, der finstere Geist als der „feindliche *ratu-*“ bezeichnet wird (HSF. 20 und 40; vgl. Yt. 19, 96 k: HSF. 36 und 58), so ist dieser Fall genau so zu beurteilen, wie die Bildung von *duž-āt^{c}ra-* (IIQF. IX, 62, F. 3).

Wie wir noch sehen werden, ist *ratu-* etymologisch und begrifflich mit ved. *ṛtú-* identisch und gehört zu *aṣ̌a-*, einem Worte, welches im jüngeren Awesta auch als *ərəta-* erscheint; vgl. *astvat-ərəta-*, *a-paiti-ərəta-* usw. (Beitr., S. 22), wobei *-ərə-* im Awesta wie *-ṛ-* im ṚV. metrisch oft zweisilbig sind und die Prātiśākhyen das vokalische Element vor und hinter dem *-r-* ausdrücklich hervorheben, die Richtigkeit der Schreibung *-ərə-* des Awestas also bestätigen (Metr., S. 40; Beitr., S. xxviii).

Statt *-ərə-* findet sich auch die Schreibung *-ara-*, z. B. in ved. *aratí-* „Himmelslichtstrahler“, einem Beiwort, welches nur *agní-* führt (IIQF. VII, 113).

Im Awesta ist fast überall die Schreibung *ratu-* durchgeführt. Nach der Analogie der Verbreitung von *aṣ̌a-* und *ərəta-* usw. dürfen wir vermuten, daß *ratu-* den Gāt^{c}ā, also der Mundart Zoroasters, entstammt, nach der die mundartlich abweichenden Formen des jAw. umkorrigiert wurden, soweit die Mobeds die begriffliche Identität des Wortes mit dem zoroastrischen Worte erkannten. Weshalb bei Zoroaster statt *ratu-* nicht **aṣ̌u-* erscheint, wie man nach *aṣ̌a-* erwarten sollte, ist eine Frage, deren Lösung ich der Iranistik und der Sprachwissenschaft überlassen muß. An der Tatsache des jaw. *ərətu-*, *aratu-* neben zoroastrischem *ratu-* ist nicht zu zweifeln. Sie ergibt sich teils aus der schriftlichen Überlieferung, teils aus der Metrik.

Y. 9, 1 a ist in den Hss. J 5, 6, K 11, P 6 so überliefert:

hāvvanym.āratvm.ā.

Die übrigen Hss. trennen *ā.ratvm.ā.* Da nach dem von Heinrich Junker geführten Nachweis *ā* erst spätsāsanidisch aus *-ak* entstanden ist, so las der frühsāsanidische Archetypos also *havvanymaratvma.* Diese Worte bilden einen Achtsilbler und sind also zu lesen:

havaniyam aratum ā

„bei dem Ausstrahler (= zur Zeit), welcher (welche) zur Pressung (des Haoma's) gehört“. Die überlieferte Quantität des anlautenden *a-* des zweiten Wortes beruht auf falscher Interpretation des Anlauts als Postposition.

Daher trennten die Punktatoren das spät überlieferte oder gar erst auf sie zurückgehende *ā-* in den meisten Handschriften durch den Worttrennungspunkt ab. Diese Interpretation ist aber natürlich ganz unmöglich, da die Postposition ja hinter *aratəm* steht, also nicht auch hinter seinem vorangehenden adjektivischen Attribut stehen kann.

Gegen diese Behauptung könnte man natürlich die 3 vom AiW. 301 (oben) und 302 (Mitte) verzeichneten Stellen Vr. 11, 12, V. 3, 35 und 18, 29 anführen.

Vr. 11, 12 e *yˆy^{2}vˆv^{1}y.vˆv^{2}aŋhḥvš.ā.manaŋhvˆv^{1}.šˆkyyyˆy^{1}yaˆmty.*
f *vˆv^{2}aŋhḥvš.ā.zy.ā.manaŋhvˆv^{1}.šˆkyyyˆy^{1}yaˆmty.*

Nach Ausweis des Metrums ist dies zu lesen:

e	*yae vahaoš ā*	*manaho (k^{c})šayanti;*
f	*vahaoš ā zī*	*manaho (k^{c})šayanti.*

Die Metrik zeigt also, daß das zweite *ā* in Vers f zu streichen ist. Es verdankt sein Dasein der Angleichung an Vers e: vgl. Metr., S. 52.

V. 3, 35 d	*avi tam spayāt*	*spantā ār*[*a*]*maitiš*
e	*tamo āca,*	*vaešo āca,*
f	*acištam āca*	*ahum ā,*
g	*vispāca avi*	*tig^{c}rā nimatā.*[1])

Die Häufung der beiden Präverbien *avi* (zweimal) und *ā* (viermal) zeigt hier, wie der Verfasser sich mühte, seine Verse zu füllen: „Auf diesen soll werfen die himmelslichterfüllte Ansiedelung Finsternis hin, und Fäulnis hin, und das lichtloseste hin Dasein hin, und alle auf (ihn) spitzen Gräser". Ich denke, der Fall liegt klar: eine Musterstelle für awestischen Sprachgebrauch haben wir hier nicht vor uns, sondern ein spätes Textstück, welches auf einen Mobed zurückgeht, der das Awestische nur noch mangelhaft beherrschte.

V. 18, 29 f *p^{c}rašā p^{c}rayāi* *vahištam ā ahum ā.*

„Zum sofortigen Vorwärtsschreiten[2]) nach dem lichtesten Leben (= dem Feuerhimmel) hin." Streicht man in diesem Vers das erste *ā*, so ergibt sich ein regelrechter Zehnsilbler. Diesen könnte man zwar auch gewinnen, wenn man die beiden ersten Silben der zweiten Vershälfte zu *vaištam* verschleifte. Aber welcher Dichter wird die volle Form eines Wortes verschleifen und dann das dadurch mangelhaft gewordene Metrum durch ein Flickwort stützen? Auch hier ist also das erste *ā* zu streichen. Es geht wahrscheinlich auf eine grammatische Glosse zurück, wie sie so zahlreich na-

[1]) Übersetzung und Erklärung s. Metr., S. 91. In d haben die Hss. *spḥaˆmtayyaˆḥ.ārmatvˆv^{1}yš.*

[2]) Wohl Inf. von *p^{c}ra-yā-*, da die metrische Zusammenziehung von *p^{c}ra-ayāi* zwar nicht unerhört, aber immerhin ungewöhnlich wäre.

mentlich in den Gātʿā's erscheinen und hier von Bartholomae mit Recht ausgeschieden worden sind. Vermutlich sollte die Glosse besagen, daß das *ā* nicht nur zu *ahum*, sondern auch zu *vahištam* gehört, mit anderen Worten, daß *vahištam* adjektivisches Attribut zu *ahum* ist. Freilich könnte man auch gerade im Gegenteil aus ihr schließen, der Glossator habe *vahištam* im Sinne des np. *bihišt* als Substantivum aufgefaßt. Ob so oder so: jedenfalls ist das *ā* zu tilgen.

So ergibt sich denn, daß in der ersten und in der dritten dieser drei Stellen das eine *ā* zu streichen ist, während es in der zweiten der Versnot eines Stümpers sein Dasein verdankt.

Y. 9 dagegen ist von einem seine Sprache vollkommen beherrschenden Dichter verfaßt, dem man eine so ungeschickte Wiederholung um so weniger zutrauen darf, als er sie mit Leichtigkeit hätte vermeiden können, wenn er aus metrischen Gründen *ā* nicht verwenden wollte. Er brauchte ja nur *havaniyam paiti ratum* zu schreiben; vgl. AiW. 823 unter b. Daraus, daß er dies nicht tat, ergibt sich mit Sicherheit die Lesung *havaniyam aratum ā.*

Die Haoma-Geschichte in Y. 9 weist mit Sicherheit nach Ostiran hin, da nur dort bis jetzt der *haoma-* = *sóma-* nachgewiesen ist. In Ostiran, am Hamun-See, finden wir *ərəta-* statt *aṣ̌a-* (Beitr., S. xiii, F. 3, 184, F. 1), und dort muß auch, wie wir noch sehen werden, die spätere Ausgestaltung der Jahreszeitenfeste stattgefunden haben, wie wir sie in A. 3, in Y. 1 und in Vr. 1 und 2 finden. In Vr. 1, 2 und 2, 2 führt das nach dieser späteren Regelung an das Jahresende versetzte Fest *Hamas-patʿmae-daya-* das Beiwort, welches AiW. 193 *ərətō.karəϑna-* liest und mit „wofür die Erfüllung der religiösen Pflicht bezeichnend ist" übersetzt. Aber das würde ein sehr nichtssagendes Beiwort sein, da es ja auf alle Jahreszeitenfeste und auf vieles andere passen würde, die Beiwörter der übrigen Jahreszeitenfeste in den beiden Vr.-Stellen aber immer nur auf das jeweilige Fest passen und es von den anderen scharf unterscheiden. Auch die Beitr., S. 22 unten gegebene Bedeutung (wie die an derselben Stelle gegebene Bedeutung von *hamas-patʿmae-daya-*) ist falsch. Der zweite Teil des Kompositums ist nicht von *kar-*, sondern von *kart-* „schneiden" abzuleiten. Er ist mit Sskt. *kartana-* identisch und bedeutet „Abschneiden", „Trennung" (vgl. mp. *karde* „Abschnitt" = Kapitel). Den ersten Teil schreiben die Hss. *ḥrḥtvˆv*^{1}, *arḥtvˆv*^{1}, *arḥtʿvˆv*^{1}, *aratvˆv*^{1}, *aratʿvˆv*^{1}. Das *ḥ* ist, wie Junker gezeigt hat, altes Hē und wird nach aramäischer Weise für den Svarabhakti-Vokal geschrieben, im Awesta aber oft mit *a* verwechselt (IIQF. VII, viii unter 4). Nimmt man das *vˆv*^{1} vor der Kompositionsfuge als den mißbräuchlichen Ersatz für *-a-* (Beitr., S. 4), liest also *ərəta-kartana-*, so ergibt sich die unmögliche Bedeutung „das Licht-des-Heils abschneidend (oder: trennend)". Folglich kann das schließende *-vˆv*^{1} nur Schlimmbesserung für *-v*, d. i. *-u* sein, und es ist zu lesen *ərətu-kartana-*, und da sowohl

die Jahreszeiten wie die Jahre mit *aš̯ahya ratu-* „Ausstrahler des Lichtes-des-Heils“, d. i. des Himmelslichtes, genannt werden, so ergibt sich die Bedeutung „die Ausstrahler (= Jahreszeiten oder Jahre) trennend“, ein Ausdruck, der gewiß als Beiwort für den letzten, das Jahr abschließenden Festtag passend ist. Die Metrik erfordert dreisilbige Lesung des ersten Kompositionsgliedes, also *ə̆rətu-;* und wenn daneben in den Hss. die Schreibung *aratu-* steht, so ist das dieselbe Schreibung, die wir für den sāsanidischen Archetypos von Y. 9, 1 erschlossen haben.

Daraus ergibt sich aber, daß die zoroastrische Form *ratu-* erst verhältnismäßig spät im Awesta durchgeführt worden ist. Denn das Hamaspatᶜmae-daya-Fest schloß vor dem Übergang zum Ackerbau, wie wir noch sehen werden, den Sommer ab und fiel auf die Herbsttag- und -nachtgleiche. Das besprochene Beiwort kann ihm aber erst gegeben worden sein, nachdem es an das Ende des Jahres versetzt worden war.

Y. 13, 1 d, 2 f und 3 b ist zwar *ratu-* geschrieben, aber auch hier erfordert die Metrik dreisilbige Lesung. S. unten, Kap. I, C.

Die F ä r b u n g des Svarabhakti-Vokals wird mundartlich verschieden gewesen sein. Im Persischen und in Zoroasters Mundart war er offenbar *a*. Wenn wir also der Schreibung *ara-* neben *'ərə'-* begegnen, so brauchen keine Verlesungen, sondern können sehr wohl phonetische Verschiedenheiten zugrunde liegen. Auch sonst liegen ja im jAw. dialektische Unterschiede vor. Im Persischen war offenbar in *arta-* usw. der Vokal hinter dem *r*, den für das Vedische außer den Prātiśākhyen z. T. die Metrik, für das Awestische teils diese, teils die übliche Schreibung bezeugen, geschwunden. Es gab aber auch Mundarten, in denen dieser Vokal erhalten, dagegen der Vokal vor dem *r* geschwunden war. Das ved. *dṛ́bhīka-* erscheint als *Derbices* wie als Δρoπικoι.

Neben awest. *ərətu-, aratu-* stellt sich möglicherweise ved. (dialektisches?) *arati-*, ein altes Beiwort des Sakralfeuers *agni-*, und a u s s c h l i e ß l i c h auf dieses angewendet (s. Beitr., S. 23), und sicher ved. und awest. *rāti-* (IIQF. VII, 98).

Aus diesen Darlegungen ergibt sich für awestisch *ərətu-, aratu-*, ved. *ṛtú-* und zoroastrisch *ratu-* die etymologische Bedeutung „Ausstrahler (des lichten = Himmelsfeuers)“.

Durch Zoroasters Bemühungen siedelten sich unter dem Schutze des Vištāspa in Ostiran die verschiedensten Stämme an, die verschiedene Mundarten redeten und bei aller Gleichheit in den Grundzügen ihrer Weltanschauung im einzelnen nicht unbedeutend von einander abwichen. Gegenüber der Reform Zoroasters blieben sie ihren Anschauungen wesentlich treu, da sie seine philosophischen Gedanken gar nicht verstanden. Das jüngere Awesta ist seinem ganzen Wesen nach devisch geblieben, Zoroasters Kulturmächte sind in ihm zu Naturmächten umgedeutet oder den Naturmächten angeglichen worden.

Um die politische Einheit nicht zu gefährden, die in Ostiran eine Lebensnotwendigkeit war, suchten die Priester, so gut es ging, die einander oft widersprechenden Anschauungen der Siedler unter einander und mit denen Zoroasters zu vereinigen. Den Abschluß dieser Bestrebungen bilden Yasna und Vispered.

Daraus ergibt sich, daß die Wortforschung im Awesta mit dialektischen Unterschieden zu rechnen, daß sie aber vor allem den Wortschatz Zoroasters zunächst gesondert von dem des jüngeren Awestas zu untersuchen hat.

Da die Etymologie von awest. *ratu-* und ved. *ṛtú-* klar ist und die Bedeutung des Wortes nur „Ausstrahler (des Himmelslichtes)" sein kann, die Arier aber verschiedene Sonderarten des Himmelslichtes annahmen, die alle im *aṣ̌a-* vereinigt seien, so untersuchen wir zunächst, in welchem besonderen Sinne Zoroaster das Wort *ratu-* verwendet.

2. Die Bedeutung von *ratu-* bei Zaratʿuštra.

Das Wort *ratu-* ist in Zoroasters Liedern belegt Y. 29, 2. 6. 31, 2. 33, 1. 43, 6. 44, 16. 51, 5. Wir beginnen unsere Betrachtung mit den vier Stellen, für welche das AiW. die angebliche Bedeutung „Richter" ansetzt, um dann die drei übrigen Stellen zu betrachten, aus denen es dieses Wort durch Umdeutung entfernt.

Y. 29, 2 und 6. Das Lied hat die Bestimmung des Rindes zum Gegenstand und schildert die Entsendung des in einem Stier und einer Kuh verkörperten „Lebenslichtes des Rindes" (*gaoš urvan-*) auf die Erde. Es beginnt:

1. Euch hat des Stieres[1]) Lebenslicht geklagt: „Für wen habt ihr mich gebildet? Wer hat mich hergestellt? Mich hat der Raubkrieg (*aešma-*) und die Gewalttat, der Krieg,[2]) gefesselt und die Frechheit und die Macht. Keinen anderen Hirten habe ich, als euch. Darum strahlet mir (*sand-*) die Lichter (= die Güter) der Weide zu![3])
2. Da fragte der Bildner des Rindes das Licht-des-Heils: „Wie? Hast du für das Rind einen Himmelslichtstrahler (*ratu-*), so daß ihr ihn geben könnt, zugleich mit der Weide die rinderhegende Rührigkeit (= Arbeit)? Wen wünscht ihr ihm zum Herrscher (*ahuram*), der von ihm abwehre den Raubkrieg, welcher ihm von den Besitzern des Unheils droht?"

Der Bildner des Rindes verlangt also nach einem menschlichen Schützer des Rindes, der zugleich die Beutezüge der viehraubenden Stämme von ihm abwehre. Vedisch heißt ein solcher *gopā́-* „Rinder-

[1]) „Stier" ergibt sich aus Str. 5.

[2]) *'rāma-'*, *'rəma-'* gehört zu *'rāna-'* „Kämpfer"; vgl. ved. *ráṇa-* „Kampf".

[3]) Die Hirtensiedelung, *āramati-*, ist nach Zoroaster *spantā* „himmelslichterfüllt", woraus sich obiger Ausdruck erklärt.

schützer“ = Hirt, und wie sehr dabei der Ton auf dem Schutz des Rindes liegt, das damals die Hauptgrundlage der arischen Wirtschaft bildete, kann man daran ermessen, daß dieses Wort im Ṛ̣V. die Bedeutung „Schützer“ schlechthin angenommen hat.

Daß auch in unserer Strophe aller Nachdruck auf dem Schutze des Rindes liegt, ergibt sich aus Str. 8 f., von denen die erste — das Lied ist im altarischen, halb epischen, halb dramatischen Stil geschrieben — der lichte Gedanke (*vahu- manah-*) spricht:

8. Dieser da (nämlich Zoroaster) ist von mir gefunden worden als der einzige, der unsere Befehle gehört hat, Zaratᶜuštra, der Spitama. Er will unsere mächtigen-Taten, (deine,) Verstand, und die des Lichtes-des-Heils, verkünden; darum will ich ihm Süßigkeit des Mundes (= der Rede) verleihen.“[1])
9. Aber da weinte das Lebenslicht des Rindes: „Daß ich mir einen machtlosen Strahler[2]) gefallen lassen muß, die Rede eines Mannes, der kein Strahler-des-Siegesfeuers[3]) ist, während ich mir einen wünsche, der auf Grund seiner Herrschermacht[4]) zur Herrschaft gehört (= dem ... die Herrschaft gehört oder gebührt)!“

Der Sinn dieser Strophe ist klar. Zaratᶜuštra *ist* nicht der *ratu-*, welcher dem Lebenslichte des Stieres behagt, da er *a-sūra-* ist, und dieses Wort wird im Gegensatz zu *iš-* und zu *kᶜšatᶜriya-* gebraucht. Folglich sind *ratu-* und *sūra-* = Strahler des lichten Feuers Synonyma und bedeuten „Ausstrahler des Herrschafts- und Siegesfeuers“ (s. HSF.). Im Gegensatz dazu steht *rāda-*, das gleichfalls „Strahler“ bedeutet. Aber es bezeichnet den Ausstrahler des Opfer-, also auch des Liedfeuers, demnach den Verfasser von Opferliedern; denn das sind die *gātᶜā-* (s. IIQF. VII, 205 n. F. 1).

So ergibt sich denn mit voller Gewißheit, daß *ratu-* hier im Sinne von „Ausstrahler des Herrschafts- und Siegesfeuers“ = „Schutzherr“ gebraucht ist. Eine Bedeutung „Richter“, die das AiW. in Y. 29, 2 sucht, kommt hier ebensowenig in Frage, wie die Bedeutung „Gerichtsherr“ für *ahura-* in dieser Stelle und sonst im Awesta. Dasselbe gilt für „Anordnung“, womit Andreas und Wackernagel aus mir gänzlich unersichtlichen Gründen *ratu-* übersetzen.

Genau dieselbe Bedeutung hat *ratu-* in Y. 29, 6, sowie in der dritten Belegstelle:

---

[1]) Lies *dadyāi* st. *dyyāy*; Bpl. *y* = *d*.
[2]) *rāda-*; vgl. IIQF. VII, 129 n. F. 8.
[3]) *a-sūra-*: Beitr., S. 110.
[4]) *išā*, Instr. von *iš-*; vgl. 28, 7; nicht als Kompositum aufzufassen.

Y. 31, 2: „Wenn (= sowahr) darum dem Lebenslicht kein lichterer Pfad vor Augen liegt, so will ich zu euch allen kommen, da mich der Herrscher als den Ausstrahler (*ratum*) anerkannt hat,[1]) der Verstand, für diese beiden Teile (der Schöpfung), damit wir vom Lichte-des-Heiles her (= auf Grund des Lichtes-des-Heils) leben."

Die beiden Teile der Schöpfung sind die lichte und die finstere. Als Schutzherr strahlt Zoroaster in seinen Liedern das Siegesfeuer aus, zum Schutze der lichten, zur Abwehr gegen die finsteren Mächte. Von einem „Richter" (so hier auch Andreas und Wackernagel) ist also auch hier nicht die Rede, ebensowenig von einem jüngsten Gericht, von dem sich weder bei Zoroaster noch im jüngeren Awesta die geringste Spur findet.

In genau demselben Sinne steht *ratu-* in Y. 33, 1: s. die Übersetzung und Besprechung dieser Stelle IIQF. VII, 129 ff. Hier ist der Himmelslichtstrahler, der sein Herrschaftsfeuer für die Mächte der lichten und gegen die der finsteren Schöpfung ausstrahlt, natürlich Mazdāh, der Herrscher (*ahura-*).

Damit sind alle Belegstellen erledigt, die das AiW. für die Bedeutung „Richter" in den Liedern Zoroasters anführt; sie liegt in keiner einzigen dieser Stellen vor.

Außer an den soeben besprochenen Stellen gebraucht Zoroaster das Wort *ratu-* noch Y. 43, 6. 44, 16. 51, 5.

Für Y. 43, 6 setzt das AiW., wie wir gesehen haben, eigens eine neue Bedeutung „judicium" (sein [3]*ratav-*) an und übersetzt dementsprechend:

Y. 43, 5: „Als den Heiligen erkannte ich Dich da, o Mazdāh Ahura, als ich Dich zuerst erschaute bei der Schaffung des Lebens, wie Du den Taten ihren Lohn bestimmtest und den Worten, (wie Du) das böse Los dem Bösen, das gute dem Guten durch Dein Können (als den Lohn bestimmtest) beim letzten Ende der Schöpfung:

6: bei welchem Ende Du mit Deinem heiligen Geist, o Mazdāh, mit Xšaϑra, bei dem Du mit Vohu Manah kommen wirst, durch dessen Tätigkeit Haus und Hof von Aša gefördert werden. Die von ihnen gefällten Richtersprüche (*ratūš*) wird Ārmatay verkünden, die Deiner Weisheit, die Niemand betrügen kann."

Wie sehr Bartholomae in den modern christlichen Anschauungen befangen ist, zeigt schon der Umstand, daß er „Dein", „Du" usw., wenn

[1]) Beitr., S. 241.

sich diese Pronomina auf Mazdāh beziehen, nach der Art der Luther'schen Bibel **übersetzung** mit großen Anfangsbuchstaben schreibt, ein kleiner, aber psychologisch äußerst charakteristischer Zug. Ferner werden die Wörter MazdāhAhura (so in Bartholomaes Übersetzung aus mir nicht ersichtlichen Gründen immer in **einem** Worte geschrieben), „Xšaϑra", „Ārmatay" **nicht übersetzt**. Wenn aber *kᵉšatᵉra-* die Herrschaft und *āramati-* die Ansiedelung der Viehzüchter[1]) in der Übersetzung als **Richter** erscheinen, so macht das — von allem anderen abgesehen — gegen die Übersetzung schon sehr bedenklich. Daß '*spənta-*' nicht „heilig", sondern „himmelslichterfüllt" heißt, ist Beitr., S. 116 ff. nachgewiesen, und daß *gaetᵉā-* niemals „Haus und Hof", sondern **überall** im Awesta „die (sterblichen) Lebewesen (der lichten Schöpfung)" und, wenn sie als das Besitztum eines Einzelnen genannt werden, dessen Besitz an Menschen und Vieh bezeichnen, ist IIQF. IX, 80 n. F. 1, 164, 243 und Beitr., S. 28, festgestellt worden. Das ganze Lied Y. 43 ist Beitr., S. 254 ff. übersetzt worden, so daß ich hier auf diese Übersetzung verweisen darf. Aus S. 255 f. wird man ersehen, daß in Strophe 6 von Richtersprüchen nicht die Rede ist, sondern von den „Ausstrahlern der Geisteskraft", d. h. des Willens, der Absichten Mazdāhs. Unter diesen Ausstrahlern versteht Zoroaster natürlich sich selbst als den Dichter seiner die weltbeherrschende Vernunft (Mazdāh) preisenden und deren Absichten verkündenden Lieder sowie diejenigen, welche seiner Lehre folgen, also die Viehzüchter: s. Beitr., S. 85 zu Y. 12. So ist es ohne weiteres klar, was er meint, wenn er sagt, die „Siedelung" werde die „Ausstrahler der Geisteskraft (= des Willens) Mazdāhs" künden. Diese Ausstrahler sind eben, wie in Y. 29, die züchtenden Weidebesitzer, zu denen als erster Zoroaster selbst gehört. *Ratu-* ist also auch in Y. 43, 6 im Sinne von „Schutzherr" gebraucht. Da der gewährte Schutz im Sinne Mazdāhs = der die Welt beherrschenden Vernunft ist, so wird der dem Rinde und seinen Züchtern gewährte Schutz mit Mazdāhs *kᵉratu-* „Geisteskraft" = Absicht gleichgesetzt.

Daraus ergibt sich, daß das angebliche [3]*ratav-* „judicium, Richterspruch", des AiW. zu streichen ist und daß das Wort in der Belegstelle die bei Zoroaster gewöhnliche Bedeutung hat.

Y. 44, 16 habe ich gleichfalls mit dem ganzen Liede Beitr., S. 261, übersetzt und darf darum auch auf diese Übersetzung hier verweisen. Die Zeile

citᵉrā may dām   ahumbiš   ratum ciždi!

heißt in wörtlicher Übersetzung: „Durch das **Licht das Leben heilend** strahle mir zu,[2]) daß du einen Ausstrahler geben willst!" Auch

[1]) Beitr., S. 60 ff.

[2]) „verkünde mir"; s. IIQF. VII, 231 unter *kaet-*, *kaeϑ-*, *kaeš-*, *kaeša-* und HSF. 186 unter *kaeša-*.

hier steht *ratu-* wie sonst bei Zoroaster im Sinne von „Schutzherr". Dieser *ratu-* wird in derselben Strophe bezeichnet als der „Feindetöter, der die jetzigen (sterblichen) Lebewesen (der lichten Schöpfung) beschütze". Gemeint ist hier natürlich Vištāspa oder irgend einer der Krieger, die in seinem Auftrage den Schutz der Siedelung Zoroasters übernehmen.

Das AiW. setzt für diese Stelle, Sp. 285, ein angebliches Kompositum *ahūm.biš.ratav-* und für „*ciϑra-*" die Bedeutung „Vision" an und übersetzt: „durch ein Gesicht versprich mir den das Leben heilenden Richter zu bestimmen." Aber der alttestamentliche Begriff der Vision ist dem Awesta gänzlich fremd und kann in ihm gar nicht vorhanden sein, da es nach Zoroasters Anschauung keiner sichtbaren Verkörperung[1]) bedarf, um mit der Weltvernunft und den von ihr ausgestrahlten Kulturmächten zu verkehren. Der „lichte Gedanke", der Zoroaster „umwandelt", vermittelt diesen Verkehr. Wenn also Bartholomae AiW. 285 erläutert: „Der Prophet[!] verlangt durch eine Vision eine Bestätigung in dem übernommenen Amt", so zeigt das wiederum, wie sehr er in den Anschauungen der Bibel (מַרְאָה מַרְאֶה, רָאָה, נָבִיא) befangen ist, die er Zoroaster im Gegensatz zu dessen etymologisch wie gedanklich klarem Texte aufzwingt.

Das angebliche Kompositum *ahūm.biš.ratav-* ist demnach zu streichen. *Ratum* ist Objekt zu *ciždi,ahumbiš* Attribut zum Angeredeten, also zu Mazdāh.

In Y. 51 endlich behandelt Zoroaster das Thema des *kᶜšatᶜra-*, der schützenden Herrschaft, den Begriff also, den er an die Stelle des *hvarnah-* setzt und der nichts mit der neutestamentlichen βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu tun hat.[2]) Vištāspa hat bereits die Lehre Zoroasters angenommen (Str. 3. 16), Frašaoštra hat sich zur Entgegennahme der Belehrung bereit erklärt (17), Jāmāspa tritt soeben zu Zoroasters Lehre über (*vərəntae*, Präsens, Str. 18). Daß das Lied ein Opfertext ist, ergibt sich aus der Schlußstrophe (22). Wir haben in ihm also den Opfertext vor uns, den Zoroaster beim Übertritt Jāmāspas zu seiner Lehre vortrug. Da Jāmāspa ein adeliger Krieger war, so behandelt Zoroaster in diesem Liede den Begriff der Herrschaft, *kᶜšatᶜra-*, die dem Schutze dienen soll und die er in Str. 18 „das Herrschaftsfeuer (*hvarnah-*) des Lichtes"[3]) nennt. Dem lichten, das Leben erhaltenden, nicht dem es vernichtenden finsteren Gedanken soll die Herrschaft dienen. Deswegen eben vermeidet Zoroaster sonst das Wort *hvarnah-*, mit welchem er den Begriff des Raubkrieges (*aešma-*) verbindet.

---

[1]) Der Begriff unkörperlicher Wesen fehlt den Ariern: IIQF. IX, 9, 49.
[2]) S. Beitr., S. 269 die Stellen unter *xšaϑra-*.
[3]) *išti-*: IIQF. VI, 179. IX, 295. HSF. 186. Beitr. 269.

Das Lied beginnt:

Y. 51, 1: „Die lichte Herrschaft (*vahu k'šat'ram*), die erwählenswerte, kommt durch das Licht-des-Heils herein zu demjenigen, der durch das Verlangen das zuträglichste (oder: einträglichste) Los bestrahlt,[1] die durch die Werke lichteste, o Verstand! Diese will ich jetzt für uns (nämlich für die Viehzüchter, seinen Stamm) erwirken.

2: Darum zeige mir zuerst, Verstand, Herrscher, eure Herrschaft des Lichtes (*išti-*), die auch dem Lichte-des-Heils und dir, o Ansiedelung (der Viehzüchter), gehört; spende sie durch den lichten (*vahu-*) Gedanken zur Glut eures Himmelsfeuers![2]

3: Herbei sollen eure Ohren zu denen kommen, welche sich euren Taten anschließen. Der Herrscher (= Jāmāspa) ist zungenbegabt (= redet) durch das Licht-des-Heils, durch die Worte des lichten Gedankens, deren erster Lehrer du bist, Verstand!

4: Wo wird sich von der Himmelslichtstrahlung[3] her die Viehausstrahlung,[4] wo wird sich die mitleidige einstellen? Wo werden sie (= wird man) das Licht-des-Heiles aufnehmen? Wo ist die himmelslichterfüllte Ansiedelung? Wo ist der lichteste Gedanke? Wo sind deine Herrschaften (= Herrschaftsgebiete), Verstand?

5: Alles dies habe ich gefragt, damit vom Lichte-des-Heiles her das Rind erlange der Weidebesitzer, der durch seine Werke leuchtende,[5] da er gute Geisteskraft (= Absicht) besitzt, durch Fußfall (vor demjenigen,) welcher für die Erleuchteten (W. *dāy-*) in lichter Weise[6] einen Ausstrahler (*ratum*) gestrahlt[7] hat, der herrschende, der Besitzer der Himmelslichtstrahlung;[8]

---

[1] *vi-dīšamna-*, s-Aor. von *dāy-*; vgl. IIQF. VII, 237 unter *vi-dīšā-*; bestrahlt = begehrt: IIQF. III, S. 44 zu Muṇḍ.-Up. III, 10, 1.

[2] *savah-*, IIQF. VI, 180. IX, 297, VII, 238. HSF. 189.

[3] *āraeš*, IIQF. VII, 15, F. 3.

[4] *pasu-ratūš*: IIQF. VII, 234.

[5] *ərəšva-*, Beitr., S. 27.

[6] *ərəš*, Adv., Beitr., S. 27.

[7] *cista*, 3. sg. von *kaet-*, = verheißen; s. oben, S. 53, F. 2 zu 44, 16.

[8] *aşi-*, IIQF. VII, 1 ff., HSF. 186.

6: der demjenigen gibt, was lichter ist, als das Licht, welcher ihm darum (= aus den in 5 angeführten Gründen) nach Wunsch strahlen (= Opfergaben spenden) wird, der Herrscher durch die Herrschaft, der Verstand, demjenigen dagegen, was lichtloser als das Lichtlose[1]) ist, welcher ihm dadurch nicht huldigt — bei der letzten Wendung des Daseins."

Die letzten Worte sind dem Sinne nach mit „gibt" zu verbinden. Mazdāh gibt seinen Getreuen den Lichthimmel, denen, die ihm nicht huldigen, die Finsternis am Ende ihres irdischen Lebens zum Aufenthalt.

Wie in allen Liedern Zoroasters ist in diesem der Gedankengang klar und logisch, so daß unsere Übersetzung der 5. Strophe keiner weiteren Bemerkung bedarf. Bartholomae übersetzt diese Strophe, wie folgt: „Nach all dem frag ich: ob er durch Aša in Besitz des Rinds gelangen wird, der Bauer, der in seinem Tun gerecht ist, der einsichtsvolle, wenn er zu dem betet, der den Klugen den rechten Richter versprochen hat, über beiderlei Lose gebietend."

Dabei ist die Bedeutung von *ərəš* verkannt und infolgedessen für diese eine Stelle im Anschluß an die parsischen Übersetzer ein Kompositum *ərəš.ratav-* angesetzt (AiW., Sp. 356), das zu streichen ist. Auf der vorhergehenden Spalte belegt das AiW. selbst das Adverbium *ərəš* aus den Gāt'ā.

An sämtlichen gāt'ischen Stellen also bedeutet *ratu-* „Ausstrahler" und bezeichnet den Ausstrahler des Herrschafts- und Siegesfeuers im Sinne des das Leben der Menschen und ihres Viehs schützenden Herren und entspricht darum unserem modernen „Schutzherr". Es ist darum auch kein Zufall, wenn die Achämeniden bis einschließlich Vištāspa keine auf Zoroasters Lehre hinweisenden Namen tragen, wohl aber dessen Nachfolger: Dareios I. = *dāraya-vahuš* „Träger des lichten Feuers" und die drei Artaxerxes = *arta-k'šayārša* (falsch Beitr., S. 22) „der als Herrschaftsfeuer das Licht-des-Heiles ausstrahlt". Ἀρτάβανος = **arta-bāna-* (W. *bā-*, ved. *bhā-*) „Ausstrahler des Lichtes-des-Heils" heißen ein Sohn Vištāspas und viele spätere Personen, darunter parthische Könige, und ein Bruder Dareios I. erhielt den Namen Ἀρταφέρνης = „der, dessen Herrschaftsfeuer das Licht-des-Heiles ist". Und so wird von der Zeit des Hystaspes an eine ganze Reihe von Namen mit *arta-* im ersten Kompositionsgliede gebildet. Auch das bestätigt die von mir und später auf anderem Wege von Herzfeld begründete Tatsache, daß Zoroasters Beschützer eben der Vater Dareios I. war.

An allen Stellen der Lieder Zoroasters also, an welchen das Wort *ratu-*

[1]) *a-ka-*, HSF. 185; IIQF. VII, 228.

belegt ist, bezeichnet es den Herrscher und ist Synonymon von arisch *rājan-, śūra-, kavi-, céttar-* usw., die alle „Ausstrahler" bedeuten; aber an allen Belegstellen bezeichnet es den Herrscher n i c h t a l s d e n I n h a b e r d e r A u t o r i t ä t seinen Untertanen gegenüber — das ist *ahū-, ahura-* —, sondern a l s d e n B e s c h ü t z e r s e i n e r U n t e r g e b e n e n g e g e n d e r e n F e i n d e, als den S c h u t z h e r r n der Seinen.

In diesem Sinne ist *ratu-* in das jüngere Awesta übergegangen namentlich als Bezeichnung der „Oberpriester" vom *nmānya-* bis zum *zaratᶜuštratama-*, dessen Name ja schon beweist, daß sich die jungawestischen Priester mit Zoroaster identifizierten. Auch sie werden *ratu-* genannt im Sinne von S c h u t z h e r r, wie sie ja auch das Beiwort *tᶜrāyavan-* „Schutz gewährend", „Schützer"[1]) erhalten.

Daß *ratu-*, auf Zoroaster angewendet, den Schutzherrn bezeichnet, wußte also noch das jüngere Awesta. Yt. 5, 89 sagt die Milchstraße (Ardvī) zu Zoroaster:

a	*„ərəzao,*[2]) *aṣ̌āvan,*[3])	*spitama!*	
b	*tᶜvām dadᶜat*[4])	*ahuro mazdāḥ*	
c	*r a t u m*[5])	*ustvaitᶜyāḥ gaetᶜāyāḥ,*	
d	*mām dadᶜat*[4])	*ahuro mazdāḥ,*	
e	*nipātārā*	*vispāyāḥ*	*aṣ̌avano staeš.*[6])
f	*mana rayā*	*hvarnahāca*	
g	*pasavasca*	*stavirāsca*[7])	
h	*upairi zām*	*vicaranti,*	
i	*maṣ̌iyāsca*	*dvi-zaŋgrāhaḥ.*[8])	
k	*azam bā it,*	*tᶜvam,*[9]) *tān*[10]) *ni-pāyāmi,*	
l	*vispā vahū,*	*mazda-dᶜātā,*	*aṣ̌a-citᶜrā,*
m	*manyān ahya,*	*yatᶜā pasum*	*pasu-vāstraḥ.*[11])

„Himmelslichtiger, Besitzer des Lichtes-des-Heils, Spitama! Dich hat der Herrscher Mazdāh gespendet als den A u s s t r a h l e r für die Gesamtheit der knochenbegabten (= im irdischen Dasein befindlichen) Lebewesen (der lichten Schöpfung); mich hat der Herrscher Mazdāh gespendet, beide als S c h ü t z e r des gesamten Bestandes (= Besitzes, der gesamten lichten Schöpfung) des Besitzers des Lichtes-des-Heils (= Mazdāhs). Durch meinen Reichtum und durch mein Siegesfeuer gehen die Herden des Kleinviehs und des Großviehs (wörtlich: *pecora et armenta*) nach allen Seiten über die Erde dahin und die zweibeinigen Sterblichen. Ich nur schütze sie und du, (sie und) alle von Mazdāh gespendeten lichten-

[1]) Yt. 5, 86; 14, 46: IIQF. VII, 234.

[2]) *ḥrḥzvvvᶺv¹*: IIQF. VII, xviii f. — [3]) *aṣ̌āvm.* — [4]) *datᶜaṯ.* — [5]) *ratvš*, J 10 *ratḥvš.* — [6]) *stvᶺv¹yš.* — [7]) *stavᶺv¹rāca.* — [8]) *byzḥaᶺmgra.* — [9]) *tvm.* — [10]) *tā* (nicht *taᶺnᶺg!*). — [11]) *pasvvᶺv²astrḥm, pasvastarḥm*; K 12 *-vᶺv²ašᶺtarḥm.*

Feuer, welche das Licht-des-Heiles besitzen, gerade so wie der Besitzer der Viehweide[1]) das Vieh."

Der letzte Vers dieser Tirade spielt natürlich auf die Schlußworte des Ahuna- vairya- an: *yam drigubyo dadat vāstārəm* „(Zoroaster,) den dieser (= Mazdāh) den Schwachen zum Hirten gesetzt (oder: gegeben) hat". Aus Vers e verglichen mit c aber ergibt sich, daß der Verfasser des Textes den Ausdruck *ratu-* genau in dem Sinne faßte, den Zoroaster mit ihm verband, und daß er ihn vollständig synonym mit dem unzweideutigen *ni-pātar-* „Schützer" verwendet. Und damit niemand diese Worte mißverstehen kann, läßt er Ardvī in Vers k sagen: „Ich nur schütze (*nipāyāmi*) sie, und du."

Die ganze Tirade ist in bester awestischer Sprache abgefaßt, dabei so einfach, daß ein Mißverstehen derselben selbst für einen Anfänger im Awestischen ausgeschlossen sein sollte. Und doch haben alle bisherigen Übersetzer sie mißverstanden. Den unzweideutigen acc. du. masc. *nipātārā* in Vers e übersetzen alle in völlig unmöglicher Weise als acc. sg. fem.!

Anquetil (1771) II, 176: „pur, saint, et excellent (Zoroastre), Ormuzd vous a établi le Destour du Monde qui existe (par sa puissance); et moi, Ormuzd m'a faite pour couler sur tous les purs du Monde; c'est ma lumière, c'est ma gloire, que les quadrupedes et les animaux domestiques courent sur la terre. L'homme à deux pieds vient de moi: je lui donne le lait, (je le donne, ce lait,) à toutes les (productions) pures, germes saints donnés d'Ormuzd; c'est par-là que les lieux sont couverts de pâturages."

Spiegel (1863): „O glänzender, reiner, heiliger (Zaratustra) dich hat geschaffen Ahura-mazda zum Herrn dieser mit Körper begabten Welt, mich hat Ahura-mazda geschaffen zur Beschützerin der ganzen Welt des Reinen, durch meinen Glanz und Majestät wandeln auf der Erde umher Vieh, Zugtiere und zweibeinige Menschen. Ich beschütze ihm alle diese von Mazda geschaffenen Güter, die einen reinen Ursprung haben wie (man behütet): Vieh und Viehfutter."

de Harlez (²1881): „ô toi, juste, pur et très saint! Ahura-Mazda t'a constitué le chef du monde corporel et moi, Ahura-Mazda m'a faite la protectrice de toute la création pure. Par mon éclat et ma majesté, les troupeaux et les bêtes de somme circulent sur cette terre et (comme eux), les mortels à deux

---

[1]) Es ist selbstverständlich *pasu-vāstraḥ* zu lesen. Das Stück war im Archetypos z. T. endungslos (Metr., S. 37 f.) geschrieben und die Endung ist hier ebenso falsch ergänzt worden, wie in c beim endungslos geschriebenen *rat.* AiW. 881 ist also das zweite *pasu.vastra-* samt Bedeutung zu streichen und *pasu-vāstra-* „Besitzer der Viehweide" anzusetzen.

pieds. Et moi, volontairement, je garde tous les biens créés par Mazda et d'origine pure, comme (un pasteur) qui garde les troupeaux et leur fourrage."

Darmesteter (1892): „O pur et saint Spitama! Ahura Mazda t'a fait maître (spirituel) du monde des corps; et moi, Ahura Mazda m'a faite protectrice de tout le monde du Bien. Par ma magnificence et ma Gloire vont sur la terre le grand bétail, le petit bétail et l'homme bipède. C'est moi et toi qui protégeons toutes les bonnes choses créées par Mazda, qui ont leur germe dans le Bien, comme un pasteur protège son troupeau.[1])

Wolff (1910): „Wahrlich, o aşagläubiger Spitama, dich setzte Ahura Mazdāh als Ratav der stofflichen Welt ein, mich setzte Ahura Mazdāh als Schützer(in) der gesamten Schöpfung des Aşaehrwürdigen ein. Ob meiner Pracht (und) Herrlichkeit ergingen sich Kleinvieh und Großvieh und die zweifüßigen Menschen über die Erde hin; Ich wahrlich... beschütze all das gute mazdāhgeschaffene aşaentstammte, man könnte meinen, (so) wie der Viehstall das Vieh."

Hinter „Ratav" und „Schützer(in)" verweist Wolff auf die Fußnote 12, die nur aus einem Frage- und einem Ausrufezeichen besteht und also doch den Verfasser der Stelle beschuldigen soll, daß er nicht recht gewußt habe, was er da zusammenschreibe. Zu „zweifüßigen" lautet die Fußnote: „*bizəngra-*!; sonst nur von daēvischen Wesen", und zu dem Lückenzeichen: „Im Text steht ein Wort, das wahrscheinlich »du« bedeutet".

Lommel (1927): „Wahrlich, du frommer Zarathuštra, dich machte der Weise Herr zum Meister der körperlichen Welt, mich machte der Weise Herr zur Hüterin des ganzen guten Daseins. Durch meine Pracht und meinen Glücksglanz gehen Klein- und Großvieh und die (Zweifüßigen) Menschen über die Erde. Ich (wahrlich?) behüte sie (dir?) alle diese guten, gottgeschaffenen, der Wahrheit entstammten, gerade wie (der Bauer das Vieh?)."

Seine Unkenntnis der Metrik bekundet Lommel durch die Bemerkung zu „(Zweifüßigen)": „Vielleicht zur Herstellung des Metrums auszuscheiden, s. Ztschr. V. 22."

Alle im Druck hier hervorgehobenen Wörter sind Übersetzungsfehler. Es ist doch stark, daß keiner der Übersetzer in Vers *e* den unzweideutigen acc. du. m., der von einer im Awestischen wie im Sanskrit gleich häufigen und ihrer Bedeutung nach feststehenden Wurzel grammatisch vollkommen

[1]) Dazu die Fußnote 104: pasuvastra est traduit par conjecture, d'après le sens: le mot, analysé étymologiquement, signifie «qui a un vêtement de peau». Faut-il corriger en vâstârem (cf. dregubyô... vâstârem, «celui qui soulage le pauvre»; fin de l'Ahunvar)?

richtig gebildet ist, versteht, sondern daß sie alle ihn wie Anquetil als acc. f. sg. betrachten. Man stelle sich vor, daß ein Latinist *protectores*, ein Gräzist φύλακε, ein Indologe *pātārā(u)* mit „die Beschützerin“ übersetzen könnte! Nur Darmesteter vermag in Vers *k* ein awestisches „ich“ und „du“ richtig zu übersetzen. Man stelle sich vor, daß ein Latinist einem in seinem Texte vorkommenden *tu*, ein Gräzist einem σύ, ein Indologe einem *tvam* seines Textes ratlos gegenüberstände, wie in unserer Stelle die Übersetzer! Spiegel gibt das „du“ mit „ihm“, de Harlez mit „volontairement“ wieder; Wolff läßt das Wort aus und sagt in einer Fußnote: „Im Text steht ein Wort, das wahrscheinlich [!!] »du« bedeutet“ und weiß den Sinn des leichten Sätzchens nicht zu ergründen. Lommel endlich übersetzt das „du“ zweifelnd mit „dir“. Solche Dinge bedauere ich nicht anders als mit skandalös bezeichnen zu können. Sie bilden aber keine Ausnahme, sondern sind für die Leistung der Awesta-Interpretation von 1771—1927 typisch.

PARERGA BABYLONICA IX.

Von

M. San Nicolò.

IX. Der Monstreprozeß des Gimillu, eines širku von Eanna.

Die Urkunden des Anu-Tempels (Eanna) in Uruk verhelfen einem Oblaten des Heiligtums namens Gimillu, Sohn des Innina-šumu-ibni, zu einer unrühmlichen Notorietät, indem sie uns in zahlreichen Protokollen, Anzeigen und sonstigen Prozeßurkunden seine jahrelang fortgesetzten großen und kleinen Betrügereien aufdecken. Zum ersten Male begegnet sein Name in einem von den *mâr-bânî* gefällten Beweisurteil[1]) aus dem letzten Jahr des Königs Nabonid, YBT. VI 208 (539/8 v. Chr.).[2]) Noch gelingt es hier dem Gimillu den Verdacht seiner Beteiligung an einer unehrlichen Transaktion über einen der Tempelverwaltung gehörenden Ochsen von sich abzuwälzen, aber seine Betrügereien müssen bald darauf doch aufgekommen sein, denn schon im ersten Jahr des Kyros findet gegen ihn ein großer Prozeß wegen Veruntreuung von Tempeleigentum statt, dessen Urteilsprotokoll in YBT. VII 7 (538/7 v. Chr.) erhalten ist.

Wir wollen hier diese interessante Tontafel, welche neben einigen Teilungsurkunden zu den umfangreichsten Dokumenten des neubabylonischen Rechts gehört, im vollen Wortlaut wiedergeben. Sie lautet:

col. I.

alpu^{meš} *ṣi-e-nu ù mim-mu namkur* ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki}
u ^{d}*na-na-a šá* ^{I}*gi-[mi]l-l[u] apil-šú šá* ^{Id}*in-nin-šumu-ibni*
ina qâti^{II} ^{h}*rabi-bu-l[um ù]* ^{h}*rê'û*^{meš} *šá* ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki}
iš-šu-[i]a-a-ma[3]) *a-na é-an-na la id-di-ni*
^{h}*mu-kinnu*^{meš} *ú-kin-nu-šú-ma e-li ram-ni-šú ú-kin-ni*
ina ušuzzu^{zu} *šá* ^{I}*na-di-nu* ^{h}*šâkin ṭêmi uruk*^{ki} *apil-šú šá* ^{I}*ba-la-ṭu*
^{Id}*a-nu-šarru-uṣur* ^{h}*qí-i-pi šá é-an-na*

---

[1]) Über das neubabylonische Beweisurteil vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 338 ff. und über die Gerichtsbarkeit der *mâr-bânî* dortselbst, S. 343, 4.

[2]) Diese Urkunde ist materiellrechtlich sehr beachtenswert, weil sie den einzigen mir bekannten neubabylonischen Beleg für die Vermietung eines Haustieres nach dem für bewegliche Sachen üblichen Formular (*ana idišu nadânu*) enthält; vgl. San Nicolò-Ungnad, NRV. I, S. 178.

[3]) So nach frdl. Mitteilung Doughertys zu lesen, anstatt *iš-ku-[u]n-a-ma* der Kopie; vgl. auch YBT. VII 42, 16: *iš-šu-ú-ia-ma*.

^{Id}nabû-mukîn-zêri ^{h}šatammu é-an-na apil-šú šá ^{I}na-din apil ^{I}da-bi-bi
^{Id}nabû-aḫu-iddina ^{h}rêš šarri ^{h}bêl pi-qit-tum é-an-na
^{I}re-mut-^{d}bêl apil-šú šá ^{Id}bêl-uballiṭ^{iṭ} apil ^{I}gimil-^{d}na-na-a
^{I}si-lim-ilu ^{h}rêš šarri ^{h}šá muḫ-ḫi qu-up-pu namkur é-an-na
^{I}ardi-^{d}marduk apil-šú šá ^{I}ze-ri-ia apil ^{I}e-gi-bi
^{Id}sin-er$_{4}$-eš apil-šú šá ^{Id}nabû-šumu-lîšir apil ^{I}ibni-ilu
^{I}ardi-^{d}bêl apil-šú šá ^{I}ṣil-la-a apil ^{I}iddina-^{d}pap-sukkal
^{I}su-qa-a-a apil-šú šá ^{Id}marduk-šumu-iddina apil ^{I}gimil-^{d}na-na-a
^{Id}in-nin-šumu-uṣur apil-šú šá ^{I}iddina-^{d}nabû apil ^{I}ki-din-^{d}marduk
^{I}ardi-^{d}in-nin apil-šú šá ^{Id}bêl-iddina apil ^{I}ku-ri-i
^{I}šâkin-šumi apil-šú šá ^{I}ibni-^{d}ištar apil ^{Id}sin-tab-ni
^{I}ki-rib-t[um] apil-šú šá ^{I}na-di-nu apil ^{I}ba-bu-tu
^{Id}bêl-ka-ṣ[ir] apil-šú šá ^{I}mar-duk apil ^{I}ki-din-^{d}marduk
^{Id}nabû-balâṭ-su-iqbi apil-šú šá ^{I}ib-na-a apil ^{I}é-kur-za-kir
^{I}ardi-^{d}in-nin apil-šú šá ^{I}ibni-^{d}ištar apil ^{I}gi[mi]l-^{d}na-na-a
$^{[I]d}$in-nin-zêru-ibni apil-šú šá ^{Id}nabû-aḫḫê^{meš}-šullim apil ^{h}šangû ^{d}nimurta
$^{[I]d}$šamaš-[ub]alliṭ^{iṭ} apil-šú šá ^{I}na-di-nu apil ^{I}amêlu^{ú}
^{I}[g]i-m[i]l-lu apil-šú šá ^{Id}nabû-šumu-iddina apil ^{I}gimil-^{d}na-na-a
$^{[I}$ḫa]š-ṭi-ia apil-šú šá ^{Id}ištar-šumu-êreš apil ^{Id}adad-rabû
$^{[I]}$na-di-nu ^{I}ki-na-a ^{I}mu-ra-nu ù ^{I}ba-la-ṭu
$^{[h]}$ṭupšarru$^{[m]eš}$[1]) šá é-an-na uruk^{ki} ^{arah}ulûl[lu](?) û[mu] 3(?)^{kám}
[šat]tu 1^{kám} ^{I}ku-ra-áš šar [mâtâ]te

---

2 liâ[ti] rabâti^{meš} šá kak-kab-tum š[e-en-d]u šá ûmu 1^{kám} šá ^{arah}ulûlu
[šattu 1$^{ká]m}$ ^{I}ku-ra-áš ša[r m]âtâte šá ^{Id}nabû-bâni-aḫi apil-šú
[šá ^{Id}...-balâṭ(?)-s]u-[i]q-bi apil ^{I}ku-ri-i a-na ^{Id}a-nu-šarru-uṣur
$^{[h}$qí-i-pi šá] é-an-na[2]) ^{Id}nabû-mukîn-zêri ^{h}šatammu é-an-na
[apil-šú šá ^{I}na-di]-nu apil ^{I}da-bi-bi[3]) ^{Id}nabû-aḫu-iddina ^{h}rêš šarri
$^{[h}$bêl pi-q]it-tum é-an-na ù ^{h}ṭupšarru^{meš} šá é-an-na
iq-bu-ú ^{h}qí-i-pi ^{h}šatammu ^{Id}nabû-aḫu-iddina ù ^{h}ṭupšarru^{me}
a-na muḫ-ḫi liâti rabâti^{meš} šu-a-tim iš-pu-ru-ú-ma 2 liâti rabâti^{me}
šá kak-k[a]b-tum še-en-du ul-tu bît ^{I}gi-mil-lu
i-bu-ku-nim-ma ma-ḫar ^{I}na-di-nu ^{h}šâkin ṭêmi uruk^{ki}
puḫri ^{h}bâbili$^{ki.meš}$ ù ^{h}uruk^{ki}-a-a uš-šu(?)-zi(?)-zu-ma[4])
šuššu liâti rabâti^{meš} ku-mu 2 liâti rabâti^{meš} šá kak-kab-tum
š[e-en-du e]-l[i ^{I}g]i-mil-lu ip-ru-su

---

[1]) Zur Lesung des Ideogramms vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 338, 3.
[2]) Vgl. Z. 7.
[3]) Vgl. Z. 8.
[4]) So o. ä. dürfte diese Verbalform, wie mir auch Dougherty bestätigt, hier zu lesen sein; vgl. z. B. die von Scheil, RA. 12 (1915), S. 1 ff. veröffentlichte Urkunde, Z. 10 f.: *i-bu-ku-nim-ma i-na ma-ḫar-šú-nu uš-zi-iz-zu*; ebenso YBT. VII 163, 3 ff.

col. II.

1 littu rabîtu šá ina re-e-ḫu šá ṣi-e-nu i-na qâti^{II}
^{Id}*na-na-a-iddina apil* ^{I}*ardi-*^{d}*in-nin ab-ka-ta-am-ma*
ina é-an-na še-in-di-ti ù a-na ^{I}*ib-na-a*
apil-šú šá ^{Id}*nabû-aḫḫê*^{meš}*-šullim paq-ad-da-ti ù* ^{I}*ib-na-a*
iq-bu-ú um-ma ina ^{araḫ}*ulûlu šattu 17*^{kám} *littu rabîtu šu-a-tim*
ina qâti^{II} ^{h}*rê'i-ia* ^{I}*gi-mil-lu i-ta-ba-ak*
ù ^{I}*gi-mil-lu littu rabîtu šu-a-tim e-li ram-ni-šú ú-kin*
30 liâti rabâti^{meš} *ku-mu 1 littu rabîtu e-li* ^{I}*gi-mil-lu ip-ru-su*

---

qa-bu-ut-tum šá ṣi-e-nu šá ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki} *šá ina pa-ni*
^{I}*šu-ma-a apil-šú šá* ^{Id}*marduk-aḫu-iddina il-la ušuzzu*^{zu}
šá ^{I}*šu-ma-a* ^{I}*gi-mil-lu ul-tu ṣêri šá la* ^{h}*qí-pa-a-nu*
ù ^{h}*ṭupšarru*^{meš} *šá é-an-na a-na é-an-na i-bu-ku ina lìb-bi laḫratu*
šá kak-kab-tum še-in-di-ti 1 laḫ-rat 1 unîqu ta-mi-me-e
^{I}*gi-mil-lu i-ta-ba-ak ù* ^{I}*iddina*^{na}*-a apil-šú šá* ^{I}*aḫu-ṭâbu*
^{h}*rê'û šá ṣi-e-nu i-bu-ku ina puḫri ú-kin-nu-uš*
30 ṣi-e-nu ku-mu 1 laḫratu šá kak-kab-tum
še-in-di-ti e-li ^{I}*gi-mil-lu ip-ru-su*

---

5 laḫru^{me} *šá kak-kab-tum še-en-du šá qa-bu-ut-tum*
šá ḫaš-ṭi-ia apil-šú šá ^{Id}*nabû-mušêtiq-urri* ^{h}*nâqidu šá* ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki}
šá ^{Id}*dan-nu-aḫḫê*^{meš}*-šú-ibni apil-šú šá* ^{I}*šarru-ukîn* ^{h}*rê'û šá* ^{I}*ḫaš-ṭi-ia*
ul-tu qa-bu-ut-tum šá ḫaš-ṭi-ia i-bu-ku-ú-ma
ina uruk^{ki} ^{I}*gi-mil-lu ûmu 25*^{kám} *šá* ^{araḫ}*du'ûzu šattu 1*^{kám}
^{I}*ku-ra-áš šar mâtâte ṣi-e-nu ù* ^{h}*rê'û*
ina ušuzzu^{zu} *šá* ^{Id}*šamaš-zêru-iqîša*^{šá} *apil-šú š[á* ^{Id}*in-nin-šum]u-uṣur*[1])
ú-ki-il a-na ^{I}*ni-din-tu[m api]l-š[ú š]á* ^{I}*ki[-na-a(?)* ^{h}*nâqidu(?) šá]*[2])
^{d}*bêlit šá uruk*^{ki}
iq-bu-ú um-m[a ṣ]i-e-nu a-bu-ku-ma kaspi-ši-na
i-šá-' i-[b]i-' ^{I}*ni-din-tum ina puḫri ú-kin-uš*
u[m]-ma 3 ṣi-e-nu ina lìb-bi ki-i a-bu-ku 3 šiqil kaspu
ki-i áš-šá-' at-ta-na-áš-šú ú-ìl-tim šá ^{I}*ki-na-a*
šá it-ti ^{Id}*dan-nu-aḫḫê*^{meš}*-šú-ibni i-il-li*
ù ina lìb-bi šaṭ-ru um-ma kaspu šá a-na ^{I}*gi-mil-lu nadna*^{na}
ina puḫri iš-ta-as-su-ú
ṣi-e-nu a_4 *3 1 adi 30 90 ṣi-e-nu*
e-li ^{I}*gi-mil-lu ip-ru-su*

---

1 enzu šá kak-kab-tum še-in-di-ti šá qa-bu-ut-tum

---

[1]) Zur Ergänzung des Namens vgl. YBT. VII 25, 10 f.; VII 35, 25 f. u. ö.
[2]) Die Ergänzung stützt sich lediglich auf Z. 71.

šá ^{Id}*nabû-mušêtiq-urri apil-šú šá* ^{Id}*na-na-a-iddina šá* ^{Id}*nabû-mušêtiq-*
-urri
ina ^{arah}*ulûlu šattu 17*^{kám} *it-ti ṣi-e-ni-šú*
a-na é-an-na i-bu-ku ù ^{Id}*nabû-mušêtiq-urri*
iq-bu-ú ina bâb ṭi-li-mu ^{I}*iddina*^{na}*-a aḫu šá* ^{I}*gimillu*
i-ta-ba-ak ù ^{Id}*nabû-aḫḫê*^{meš}*-iddina apil-šú šá* ^{Id}*bêl-êreš*
ina puḫri iq-bi um-ma enzu šu-a-tim ina pa-ni-ia
^{I}*iddina*^{na}*-a i-ta-ba-ak ù* ^{I}*gi-mil-lu iq-bi*
um-ma a-na-ku ^{I}*iddina*^{na} *aḫu-ú-a al-tap-ra*
enzu a_4 *1 1 adi 30 30 ṣi-e-nu*
e-li ^{I}*gi-mil-lu ip-ru-su*

---

col. III.

1 laḫratu šá kak-kab-tum še-in-di-ti šá qa-bu-ut-tum
[šá ^{I}*l]a(?)-qí-pi apil-šú šá* ^{Id}*nabû-šumu-ukîn* ^{h}*nâqidu šá* ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki}
[. .] šá di ru ina bît ^{Id}*nabû-na-din-aḫi* ^{I}*gi-mil-lu*
[. . .]. ki is ^{I}*mu-še-zib-*^{d}*bêl apil-šú šá* ^{I}*mušallim-*^{d}*marduk*
[^{I}*]*^{d}*na-na-a-aḫu-iddina apil-šú šá* ^{Id}*nergal-ina-ešê-êṭir*^{ir}
^{Id}*sin-ibni apil-šú šá* ^{Id}*na-na-a-êreš ù* ^{Id}*nabû-šumu-iddina apil-šú šá*
^{Id}*na-na-a-êreš*
ina puḫri ^{I}*gi-mil-lu ú-kin-nu laḫratu* a_4 *1 1 adi 30*
30 ṣi-e-nu e-li ^{I}*gi-mil-lu ip-ru-su*

---

1 kalûmu šá ^{Id}*nabû-mušêtiq-urri apil-šú šá* ^{Id}*na-na-a-iddina*
^{h}*nâqidu šá* ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki} *iq-bu-ú um-ma ina* ^{arah}*ulûlu šattu 17*^{kám}
it-ti ṣi-e-nu ina re-e-ḫu šá ina muḫ-ḫi-ia
a-na é-an-na áš-pu-ru ^{I}*gi-mil-lu ina qâti*^{II} ^{Id}*innina-aḫḫê*^{meš}*-erîba*
[a]ḫi-ia i-ta-ba-ak ù ^{I}*gi-mil-lu e-li*
ram-ni-šú ú-kin-ni um-ma kalûmu šu(!)-a-tim a-ta-bak
e-lat 2 immeru^{meš} *šá a-na nu-up(!)-tum*[1] *a-na-ku ad-da-áš-šú*
kalûmu a_4 *1 1 adi 30 30 ṣi-en eli* ^{I}*gimillu ip-ru-su*

---

1 laḫ-rat šá qa-bu-ut-tum šá ^{I}*zu-um-bu apil-šú šá* ^{Id}*na-na-a-êreš*
^{h}*nâqidu šá* ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki} *šá* ^{I}*z[umb]u iq-bu-ú um-ma ul-tu*
ṣi-e-ni-ia ^{I}*gi-mil-lu i-[t]a-ba-ak ù*
^{I}*gi-mil-lu e-li ram-ni-[š]ú ú-kin-ni*
e-lat 2 šiqil kaspu ù 1 MÁŠ.TUR šá a-na nu-up-tum ad-da-áš-šú
laḫ-rat a_4 *1 1 adi 30 30 ṣi-e-nu eli* ^{I}*gimillu ip-ru-su*

---

[1] Die Tafel bietet: *nu-bat-tum* „Vigilienfeier", was auch gut passen könnte; vgl. z. B. BIN. I 25, 30 (Ebeling, Neubabylonische Briefe Nr. 225). Dagegen spricht aber die Wiederholung der gleichen Wendung in Z. 108 (ähnlich BIN. I 38, 37); so auch Krückmann nach frdl. Mitteilung.

1 laḫ-rat šá kak-kab-tum še-in-di-ti šá ina ^{araḫ}du'ûzu šáttu 1^{kám}
^{I}ku-ra-áš šar mâtâte šá ^{I}gi-mil-lu a-na kaspi
a-na ^{I}ni-din-tum apil-šú šá ^{I}ardi-ia id-di-nu-ma laḫ-rat
a-na é-an-na ab-ka-ta ù ^{I}gi-mil-lu ina puḫri
e-li ram-ni-šú ú-kin-ni um-ma a-na-ku laḫ-rat
a-na ^{I}ni-din-tum at-ta-din laḫ-rat a_4 1 1 adi 30
30 ṣi-e-nu e-li ^{I}gi-mil-lu ip-ru-su

---

^{Id}šamaš-aḫu-iddina apil-šú šá ^{Id}nabû-šumu-ukîn ^{h}nâqidu šá ^{d}bêlit šá uruk^{ki}
šá 10 šanâti^{meš} it-ti ṣi-e-ni-šú a-na é-an-na
la i-ru-bu šá ^{h}qí-pa-a-nu ù ^{h}ṭupšarru^{meš} šá a-an-na
^{I}gi-mil-lu a-na muḫ-ḫi ^{Id}šamaš-aḫu-iddina iš-pu-ru-ú-ma
^{I}gi-mil-lu ^{Id}šamaš-aḫu-iddina i-mu-ru-ma a-na é-an-na
la i-bu-ku ^{I}la-qí-pi ^{h}qal-la šá ^{Id}šamaš-aḫu-iddina
iq-bu-ú um-ma 4 kurru uṭṭatu 2 šiqil kaspu 1 immeru
^{I}gi-mil-lu ina qâti^{II} ^{Id}šamaš-aḫu-iddina ù ^{I}ṣil-la-a apli-šú
it-ta-ši ù ^{I}ṣil-la-a apil-šú šá ^{Id}šamaš-aḫu-iddina iz-qát[1])*-parzillu^{meš}*
ki-i id-du-ú un-da-šìr ^{I}gi-mil-lu iq-bi
um-ma al-la 1 immeru ina qâti^{II}-šú ul a-bu-uk
^{Id}sin-ibni apil-šú šá ^{Id}na-na-a-êreš ina puḫri a-na ^{I}gi-mil-lu
ú-kin [u]m-ma ina ušuzzu^{zu}-iá 2 šiqil kaspu
^{Id}nabû-udammiq-an-ni a-na muḫ-ḫi ^{I}ṣil-la-a

col. IV.

[. . . . . *kaspu a_4 2 š]iqlu*[2])
1 adi 30 ù imm[eru] a_4 1 1 adi 30
1 ma-na 10 šiqil kaspu ù 30 ṣi-e-nu
e-li ^{I}gi-mil-lu ip-ru-su

---

1 littu rabîtu šar-ḫi-tum šá ^{Id}nergal-šumu-ibni apil-šú šá ^{I}aḫḫê$^{m[e]}$-šá-a
^{h}nâqidu šá ^{d}bêlit šá uruk^{ki} šá ^{I}gi-mil-l[u ina qà]ti^{II}
^{Id}nergal-šumu-ibni i-bu-ku ù ^{I}gi-mil-lu ina puḫri
[e-l]i ram-ni-šú ú-kin-ni littu rabîtu a_4 1
[. . . . . . . *e]-li ^{I}gi-mil-lu ip-ru-su*

---

1 $^{ṣu[bât}$š]ir-a-am šá in-za-ḫu-ru-e-ti šá ul-tu
é-an-na ^{h}qí-pa-a-nu ù ^{h}ṭupšarru^{meš} šá é-an-na

---

[1]) Die Schreibung *iṣ/z-qát* oder *iz-qâtâ^{II}* (vgl. YBT. VII 146, 18: *iz-qa-a-ta*) ist noch unsicher. Gegen die Lesung *^{iṣ}qâtâ^{II}* spricht das meist folgende *parzillu*; vgl. Dougherty, The Shirkûtu of Babylonian Deities (YOR. V, 2), S. 56, 61.

[2]) Die ganze Zeile ist bis auf wenige Spuren zerstört. Die Ergänzung der letzten Worte ist durch Z. 133 geboten, wobei allerdings die überschüssigen 10 Sekel nur ein Versehen des Schreibers sein können; vgl. Z. 148 und die Übersetzung.

a-na ^{I}*šumu-iddina apil-šú šá* ^{Id}*nergal-ušallim šá muḫ-ḫi* ^{h}*qašâti*^{meš}
šá ^{h}*rê'û*^{meš} *šá it-ti šarri id-di-nu-ma*
^{I}*gi-mil-lu ina qâti*^{II} ^{I}*šumu-iddina iš-šu-ú*
ù ^{I}*gi-mil-lu ina puḫri e-li ram-ni-šú ú-kin-ni*
10 šiqil kaspu ku-mu ^{subât}*šir-a-am e-li* ^{I}*gi-mil-lu ip-ru-su*

---

napḫar 92 liâti rabâti^{meš} *302 ṣi-e-nu*
ù 1 ma-na 10 šiqil kaspu,

(col. I) „(Betrifft) die Rinder, das Kleinvieh und alles (sonstige) Besitztum der Herrin von Uruk und der Göttin Nanâ, welches Gi[mi]ll[u], Sohn des Innina-šumu-ibni, aus der Hand des Viehvorste[hers und] der Hirten der Herrin von Uruk fortge[no]mmen hat und dann an Eanna nicht (ab)gegeben hat. (5) Die Zeugen haben ihn überführt und dann hat er (es) zugestanden.[1])

In Gegenwart von Nâdinu, dem Berichterstatter von Uruk, dem Sohne des Balâṭu; Anu-šarru-uṣur, dem Bevollmächtigten von Eanna; Nabû-mukîn-zêri, dem Verwaltungsdirektor von Eanna, dem Sohne des Nâdin, des Nachkommen des Dabibi; Nabû-aḫu-iddina, dem Haupt(mann) des Königs (und) Verwalter[2]) von Eanna; (10) Rêmût-Bêl, dem Sohne des Bêl-uballiṭ, des Nachkommen des Gimil-Nanâ; Silim-ilu, dem Haupt(mann) des Königs, der über die Kasse des Besitztums von Eanna (gesetzt ist); (Zeugen:) Ardi-Marduk, Sohn des Zêrija, des Nachkommen des Egibi; Sin-êreš, Sohn des Nabû-šumu-lîšir, des Nachkommen des Ibni-ilu; Ardi-Bêl, Sohn des Ṣillâ, des Nachkommen des Iddina-Papsukkal; (15) Suqâ, Sohn des Marduk-šumu-iddina, des Nachkommen des Gimil-Nanâ; Innina-šumu-uṣur, Sohn des Iddina-Nabû, des Nachkommen des Kidin-Marduk; Ardi-Innina, Sohn des Bêl-iddina, des Nachkommen des Kurî; Šâkin-šumi, Sohn des Ibni-Ištar, des Nachkommen des Sin-tabni; Kiribt[um], Sohn des Nâdinu, des Nachkommen des Bâbûtu; (20) Bêl-kâṣ[ir], Sohn des Marduk, des Nachkommen des Kidin-Marduk; Nabû-balâṭsu-iqbi, Sohn des Ibnâ, des Nachkommen des Êkur-zakir; Ardi-Innina, Sohn des Ibni-Ištar, des Nachkommen des Gi[mi]l-Nanâ; Innina-zêru-ibni, Sohn des Nabû-aḫḫê-šullim, des Nachkommen des Priesters des Gottes Nimurta; Šamaš-[ub]alliṭ, Sohn des Nâdinu, des Nachkommen des Amêlu; (25) [G]im[i]llu, Sohn des Nabû-šumu-iddina, des Nachkommen des Gimil-Nanâ; [Ḫa]šṭija, Sohn des

---

[1]) Wörtlich: „er hat gegen sich selbst bezeugt"; vgl. unten S. 72.

[2]) Die bisherige Übersetzung von *bêl piqitti* (wörtlich: „Herr der Beauftragung") mit „Hauptaufseher" ist rein konventionell gewesen. Der Ausdruck ist, wie die oft vorkommende Mehrzahl beweist, nicht ein besonderer Amtstitel, sondern die allgemeine Bezeichnung für Beamter in neubabylonischer Zeit; vgl. auch Ebeling, RLA. I, S. 452. Hier handelt es sich um die königlichen Beamten des Tempelbezirkes; da es aber auch *bêl piqitti* von Privatpersonen gibt, wollen wir den Terminus mit „Verwalter" wiedergeben.

Ištar-šumu-êreš, des Nachkommen des Adad-rabû; Nâdinu, Kinâ, Mûrânu und Balâṭu, die Schreiber von Eanna.

Uruk, d[en] 3(?). Ulu[l](?), 1. [Ja]hr des Kuraš, Königs [der Länd]er.

(30) 2 ausgewachsene Küh[e], die mit dem Stern g[ema]rkt sind,[1]) diejenigen, worüber am 1. Ulul [des 1. Jahres] des Kuraš, Köni[gs der L]änder, Nabû-bâni-aḫi, Sohn [des...-balâṭs]u(?)-[i]qbi, des Nachkommen des Kurî, mit Anu-šarru-uṣur, [dem Bevollmächtigten von] Eanna, Nabû-mukîn-zêri, dem Verwaltungsdirektor von Eanna, [dem Sohne des Nâdi]nu, des Nachkommen des Dabibi, Nabû-aḫu-iddina, dem Haupt-(mann) des Königs (35) [(und) Verwa]lter von Eanna, und (mit) den Schreibern von Eanna gesprochen hat. Der Bevollmächtigte, der Verwaltungsdirektor, Nabû-aḫu-iddina und die Schreiber haben um die betreffenden ausgewachsenen Kühe geschickt und man hat die 2 ausgewachsenen Kühe, welche mit dem Stern gemarkt sind, aus dem Haus des Gimillu fortgeführt und vor Nâdinu, den Berichterstatter von Uruk, (und) (40) die Versammlung der Babylonier und Urukäer[2]) hingestellt und darauf haben (diese) sechzig ausgewachsene Kühe anstelle der[3]) 2 ausgewachsenen Kühe, die mit dem Stern gem[arkt sind, zu L]as[ten des G]imillu entschieden.[4])

(col. II) (Betrifft) 1 ausgewachsene Kuh, die vom Rest[5]) des Kleinviehs aus der Hand des Nanâ-iddina, des Sohnes(!)[6]) des Ardi-Innina, weggeführt und dann (45) in Eanna gebrandmarkt und dem Ibnâ, dem Sohne des Nabû-ahhê-šullim, anvertraut worden ist, und (worüber) Ibnâ folgendermaßen gesprochen hat: „Im Monat Ulul des 17. Jahres (sc. des Nabû-na'id) hat Gimillu die betreffende ausgewachsene Kuh aus der Hand meines Hirten weggeführt." Nun hat[7]) Gimillu (hinsichtlich) der betref-

---

[1]) Vgl. darüber diese Ztschr. 4 (1932), S. 338, 2. Es handelt sich dabei selbstredend um den Venusstern der Ištar, während bei den Herden des Gottes Nabû als Eigentumszeichen „Hacke und Schreibgriffel" (*mar-ri ù qa-an ṭup-pu*) erwähnt werden; vgl. z. B. TCL. XIII 132, 1; XIII 133, 11.

[2]) Über die Zusammensetzung des Tempelgerichtes vgl. dortselbst, S. 343.

[3]) Zur Bedeutung von *kûm(u)* in dieser und ähnlichen Wendungen vgl. ebendort, S. 342, 2.

[4]) D. h.: „sie haben den Gimillu zu(r Leistung von) 60 Kühen für die zwei (veruntreuten) verurteilt"; über die Konstruktion und Übersetzung von *parâsu* vgl. ebendort, S. 340, 2. Zur Strafe des Dreißigfachen bei Diebstahl und Veruntreuung von Tempelgut vgl. unten S. 72.

[5]) *Rêḫu* und *rêḫtu* bezeichnen in den neubabylonischen Urkunden den Rest einer Forderung, beziehungsweise den Rückstand an geschuldeten Leistungen.

[6]) Eigentlich „des Nachkommen" (*apil* statt *apil-šú šá*); vgl. aber NRV. I Nr. 1, Anm. 3 a. E.

[7]) Eine grammatikalisch ganz korrekte Wiedergabe des akkadischen Satzgefüges mit den vielen durch *-ma* oder *u* verbundenen Teilen hätte das Verständnis der Übersetzung unnötig erschwert. Ich habe es daher vorgezogen, die allzu langen Perioden gelegentlich durch Hauptsätze zu unterbrechen.

fenden ausgewachsenen Kuh gestanden. (50) 30 ausgewachsene Kühe anstelle der 1 ausgewachsenen Kuh haben sie zu Lasten des Gimillu entschieden.

Die Herde(?)[1]) von Kleinvieh der Herrin von Uruk, die zur Verfügung des Šumâ, des Sohnes des Marduk-aḫu-iddina, ist, hat in Abwesenheit des Šumâ Gimillu von der Steppe ohne (Erlaubnis) der Beauftragten und der Schreiber von Eanna nach Eanna geführt. Von den Mutterschafen (55), die mit dem Stern gemarkt sind, hat Gimillu 1 Mutterschaf (und) 1 ungemarktes(?)[2]) Zicklein mit sich weggeführt. Nun hat Iddinâ, Sohn des Aḫu-ṭâbu, der Hirt, der das Kleinvieh führte, in der Versammlung ihn überführt. 30 (Stück) Kleinvieh anstelle des 1 Mutterschafes, das mit dem Stern gemarkt ist, haben sie zu Lasten des Gimillu entschieden.

(60) (Betrifft) 5 Schafe, die mit dem Stern gemarkt sind, gehörig zur Herde(?) des Ḫaštija, des Sohnes des Nabû-mušêtiq-urri, des Viehhüters der Herrin von Uruk, welche Dannu-aḫḫêšu-ibni, Sohn des Šarru-ukîn, der Hirt des Ḫaštija, von der Herde(?) des Ḫaštija weggeführt hatte; — in Uruk hat dann Gimillu am 25. Dumuz des 1. Jahres (65) des Kuraš, Königs der Länder, das Kleinvieh und den Hirten in Gegenwart des Šamaš-zêru-iqîša, des Sohnes de[s Innina-šum]u-uṣur, aufgehalten und zu Nidintu[m, dem Soh]ne [de]s Ki[nâ(?), dem Viehhüter(?) der] Herrin von Uruk, folgendermas[sen] gesprochen: „Führe das [Kl]einvieh weg (d. h. kaufe es) und sein Silber (d. h. den Kaufpreis) hole und bez[if]fere (es)!“[3]) Nidintum hat gegen ihn (d. h. den Gimillu) in der Versammlung bezeugt (70) folgender[ma]ßen: „Als ich davon 3 (Stück) Kleinvieh wegführte (d. h. kaufte), habe ich 3 Sekel Silber, nachdem ich (es) geholt hatte, ihm gegeben.“ Den Verpflichtungsschein des Kinâ, den (dies)er mit

---

[1]) *Qabuttu* bezeichnet an sich die „Unterbringung von Vieh im Stall oder in einer Hürde“; hier und an anderen analogen Stellen ist aber darunter das dem einzelnen Viehhüter (*nâqidu)* in Obhut zugewiesene Tempelvieh gemeint, so daß eine verwaltungstechnische Bezeichnung der einzelnen Herden als „Stall“ oder „Hürde“ durchaus begreiflich erscheint.

[2]) Zur Bedeutung von *tamimu* (o. ä.) vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 342, 1.

[3]) *Ana kaspi abâku* ist der außerhalb des Kaufformulars übliche Terminus für „kaufen“ von beweglichen Sachen; vgl. meine Beiträge, S. 203 und auch diese Ztschr. 4 (1932), S. 332, 4. In *kaspu nabû* haben wir, worauf mich Krückmann aufmerksam gemacht hat, eine dem *maḫîru nabû* im Formular des Immobiliarkaufvertrages (San Nicolò-Ungnad, NRV. I Nr. 34, Anm. 6) analoge Wendung. Sie beweist auch, daß *maḫîru* dort ebenfalls auf den „Gegenwert“ für die verkaufte Sache, also auf den Preis (bzw. Preisangebot) zu beziehen ist. Damit werden die von Landsberger, ZA. N. F. 5 (1930), S. 279 f. geäußerten Bedenken gegen die von Ungnad und mir vorgeschlagene Deutung der Klausel *maḫîru imbêma*, „indem er (d. h. der Käufer, den betreffenden Betrag als) Gegenwert genannt hat“, hinfällig. Man hat sich somit den im Formular des Immobiliarkaufes schematisierten mündlichen rechtsgeschäftlichen Vorgang derart vorzustellen, daß der Verkäufer die Sache dem Käufer anbietet und dieser den Preis nennt, den er als Gegenleistung zu zahlen bereit ist, worauf, wenn der Verkäufer damit einverstanden ist, die Einigung erfolgt.

Dannu-aḫḫêšu-ibni ausgestellt hatte, und worin geschrieben ist folgendermaßen: „Silber, das dem Gimillu gegeben worden ist“, hat man in der Versammlung verlesen. (75) Jenes Kleinvieh, (nämlich) 3 (Stück), dreißigmal, (d. s.) 90 (Stück) Kleinvieh haben sie zu Lasten des Gimillu entschieden.

(Betrifft) 1 Ziege, die mit dem Stern gemarkt ist, gehörig zur Herde(?) des Nabû-mušêtiq-urri, des Sohnes des Nanâ-iddina, welche Nabû-mušêtiq-urri im Monat Ulul des 17. Jahres (sc. des Nabû-na'id) mit seinem Kleinvieh (80) nach Eanna brachte und (über welche) Nabû-mušêtiq-urri (folgendermaßen) gesprochen hat: „Iddinâ, der Bruder des Gimillu, hat (sie) am Ṭilimu-Tor mit sich weggeführt.“ Nun hat Nabû-aḫḫê-iddina, der Sohn des Bêl-êreš, in der Versammlung folgendermaßen gesprochen: „Die betreffende Ziege hat vor mir Iddinâ mit sich weggeführt“ und (darauf) sprach Gimillu (85) folgendermaßen: „Ich selbst habe Iddinâ (darum) geschickt.“ Jene Ziege, (nämlich) 1, dreißigmal, (d. s.) 30 (Stück) Kleinvieh haben sie zu Lasten des Gimillu entschieden.

(col. III) 1 Mutterschaf, das mit dem Stern gemarkt ist, gehörig zur Herde(?) [des L]âqipi(?), des Sohnes des Nabû-šumu-ukîn, des Viehhüters der Herrin von Uruk, (90) hat [. .]. . . . im Hause des Nabû-nâdin-aḫi Gimillu [. . .]. . . Mušêzib-Bêl, Sohn des Mušallim-Marduk, Nanâ-aḫu-iddina, Sohn des Nergal-ina-ešê-êṭir, Sin-ibni, Sohn des Nanâ-êreš, und Nabû-šumu-iddina, Sohn des Nanâ-êreš, haben Gimillu in der Versammlung überführt. Jenes Mutterschaf, (nämlich) 1, dreißigmal, (95) (d. s.) 30 (Stück) Kleinvieh haben sie zu Lasten des Gimillu entschieden.

(Betrifft) 1 Lamm, worüber Nabû-mušêtiq-urri, Sohn des Nanâ-iddina, der Viehhüter der Herrin von Uruk, folgendermaßen gesprochen hat: „Im Monat Ulul des 17. Jahres (sc. des Nabû-na'id) habe ich (es) mit dem Kleinvieh vom Rest,[1]) der mir unterstellt ist, nach Eanna geschickt. Gimillu hat (es) aus der Hand des Innina-aḫḫê-erîba, (100) meines [Br]uders, mit sich weggeführt.“ Gimillu hat nun folgendermaßen gestanden: „Das betreffende Lamm habe ich mit mir weggeführt; abgesehen (jedoch) von 2 Hammeln, die ich selber ihm als Extragabe[2]) gegeben habe.“ Jenes Lamm, (nämlich) 1, dreißigmal, (d. s.) 30 (Stück) Kleinvieh haben sie zu seinen Lasten entschieden.

1 Mutterschaf, gehörig zur Herde(?) des Zumbu, des Sohnes des Nanâ-êreš, (105) des Viehhüters der Herrin von Uruk, worüber Z[umb]u folgendermaßen gesprochen hat: „Von meinem Kleinvieh hat (es) Gimillu mit [si]ch weggeführt.“ Gimillu hat nun (folgendermaßen) gestan[d]en: „Abgesehen (jedoch) von 2 Sekel Silber und 1 kleinem Ziegenbock, die ich

---

[1]) Vgl. oben S. 67, 5.

[2]) Diese Übersetzung von *nûptu* (vgl. auch Z. 108) ist auch nur konventionell. Der Ausdruck kommt wie das bereits besprochene *šugarrû* (diese Ztschr. 4 [1932], S. 332, 3) sehr häufig in den Mietverträgen vor; vgl. NRV. I Nr. 113, Anm. 8.

ihm als Extragabe gegeben habe.“ Jenes Mutterschaf, (nämlich) 1, dreißigmal, (d. s.) 30 (Stück) Kleinvieh haben sie zu Lasten des Gimillu entschieden.

(Betrifft) 1 Mutterschaf, das mit dem Stern gemarkt ist, dasjenige, welches Gimillu im Monat Dumuz des 1. Jahres des Kuraš, Königs der Länder, für Silber dem Nidintum, dem Sohne des Ardija, gegeben (d. h. verkauft) hat,[1]) (wobei) dann das Mutterschaf nach Eanna gebracht worden ist. Nun hat Gimillu in der Versammlung folgendermaßen gestanden: „Ich selber habe das Mutterschaf dem Nidintum gegeben.“[2]) Jenes Mutterschaf, (nämlich) 1, dreißigmal, (d. s.) 30 (Stück) Kleinvieh haben sie zu Lasten des Gimillu entschieden.

(Betrifft den) Šamaš-aḫu-iddina, den Sohn des Nabû-šumu-ukîn, den Viehhüter der Herrin von Uruk, der 10 Jahre (lang) mit seinem Kleinvieh in Eanna nicht eingetreten war, wobei die Beauftragten und die Schreiber von Eanna den Gimillu zu Šamaš-aḫu-iddina geschickt haben und Gimillu dann den Šamaš-aḫu-iddina (zwar) besucht, aber nicht nach Eanna gebracht hat. (Darüber) hat Lâqipi, der Sklave des Šamaš-aḫu-iddina, folgendermaßen gesprochen: „4 Kur Gerste, 2 Sekel Silber (und) 1 Hammel hat Gimillu aus der Hand des Šamaš-aḫu-iddina und seines Sohnes Ṣillâ genommen und den Ṣillâ, den Sohn des Šamaš-aḫu-iddina, nachdem man (ihm) eiserne Fesseln angelegt hatte, losgelassen.“ Gimillu hat folgendermaßen gesprochen: „Mehr als 1 Hammel habe ich aus seiner Hand nicht weggetragen.“ Sin-ibni, Sohn des Nanâ-êreš, hat in der Versammlung gegen Gimillu [fo]lgendermaßen bezeugt: „In meiner Gegenwart hat 2 Sekel Silber Nabû-udammiqanni für Rechnung des Ṣillâ (col. IV) [dem Gimillu(?) gegeben(?).“[3]) Jenes Silber, (nämlich) 2 S]ekel, dreißigmal und jenen Hamm[el], (nämlich) 1, dreißigmal, (d. s.) 1 Mine < 10 Sekel >[4]) Silber und 30 (Stück) Kleinvieh haben sie zu Lasten des Gimillu entschieden.

(Betrifft) 1 prächtige[5]) ausgewachsene Kuh, gehörig dem Nergal-šumu-ibni, dem Sohne des Aḫḫêšâ, dem Viehhüter der Herrin von Uruk, die Gimill[u aus der Han]d des Nergal-šumu-ibni weggeführt hat,

---

1) *Ana kaspi nadânu* ist der allgemeine Ausdruck für „verkaufen“. Es handelt sich dabei wohl um das vierte von den fünf Schafen, die Gimillu laut Z. 60 ff. dem Hirten des Ḫašṭija in Uruk weggenommen hatte.

2) D. h. „verkauft“.

3) Etwa so zu ergänzen.

4) Wohl zu tilgen, als Versehen des Schreibers, weil dreißigmal 2 Sekel genau 1 Mine ergibt. Auch wäre es unrichtig, in den überschüssigen 10 Sekeln etwa den dreißigfachen Geldersatz für 4 Kur Gerste erblicken zu wollen; denn erstens würde dieser selbst nach dem niedrigsten offiziellen Kurs der damaligen Zeit mehr als eine Silbermine betragen und zweitens ist dem Gimillu die Bestechung nur hinsichtlich des Geldes und des Hammels gerichtlich nachgewiesen worden.

5) *Šarḫitum* ist, wie mir Krückmann frdl. mitteilt, doch als fem. zu *šarḫu* (beziehungsweise hier *šarḫû*) aufzufassen.

(wobei) Gimillu in der Versammlung (es) [zu]gestanden hat. Jene ausgewachsene Kuh, (nämlich) 1, [x-mal][1]) haben sie [zu] Lasten des Gimillu entschieden.

(140) (Betrifft) 1 koschenillefärbiges(?)[2]) [W]ams, welches aus Eanna die Beauftragten und die Schreiber von Eanna dem Šumu-iddina, dem Sohne des Nergal-ušallim, der über die Bogenleute der Hirten, die beim König (sind, gesetzt ist), gegeben hatten und (welches) Gimillu dann aus der Hand des Šumu-iddina fortgenommen hat. (145) Nun hat Gimillu in der Versammlung (es) zugestanden. 10 Sekel Silber anstelle des Wamses[3]) haben sie zu Lasten des Gimillu entschieden.

Zusammen: 92 ausgewachsene Kühe, 302 (Stück) Kleinvieh,[4]) sowie 1 Mine 10 Sekel Silber."

Die in obiger Urkunde protokollierte Strafverhandlung gegen den Gimillu vor dem Tempelgericht von Eanna umfaßt somit nicht weniger als zwölf Tatbestände von Diebstahl, Veruntreuung und eventuell auch Betrug.[5]) Dazu kommt noch in Z. 117—124 eine Konkurrenz mit passiver Bestechung, weil Gimillu für die widerrechtliche Freilassung des verhafteten Ṣillâ außer Geld noch einen Hammel entgegengenommen hatte, der zweifellos aus Tempelbesitz stammte. Interessant ist auch der in Z. 77—87 zur Verhandlung gelangende Tatbestand, weil dabei

---

[1]) Vgl. unten Anm. 4.

[2]) Dazu Langdon, RA. 28 (1931), S. 17 mit zahlreichen neubabylonischen Belegen.

[3]) Der Betrag von 10 Silbersekeln dürfte ebenfalls den ungefähren dreißigfachen Wert eines *širiâm* darstellen; vgl. allerdings VS. V 16, 11 f. (NRV. I Nr. 154) und Nbn. 661, 5, worin der Wert eines solchen Kleidungsstückes zwischen ½ und ¾ Sekel schwankt.

[4]) Der Gesamtbetrag an Vieh, zu welchem Gimillu verurteilt worden ist, scheint zunächst mit den Einzelposten nicht übereinzustimmen. Wenn wir an der Richtigkeit der oben angegebenen Zahlen festhalten wollen, so können wir nur dann zu einer Summe von 92 Kühen kommen, wenn wir zu den 60 in Z. 41 plus 30 in Z. 50 für die verdorbene Zeile 139 bloß 2 Kühe annehmen, was allerdings in diesem Falle eine unerklärliche Verurteilung auf das duplum statt des üblichen Dreißigfachen voraussetzt. Ähnliche Schwierigkeiten bereitet der Gesamtbetrag von 302 Stück Kleinvieh, weil sich hier gegenüber den Einzelposten ein Überschuß von zwei Stück ergibt. Möglicherweise handelt es sich dabei um jene weiteren zwei Tiere, die nach dem Beweisverfahren sich beim Gimillu befanden, für welche ihm aber kein dreißigfacher Ersatz vorgeschrieben wurde und daher von ihm einfach herauszugeben waren. Das eine wäre das ungemarkte(?) Zicklein in Z. 55 und das andere das letzte von den fünf Schafen, die Gimillu laut Z. 60 ff. dem Dannu-aḫḫêšu-ibni abgenommen hatte und wovon er drei nach Z. 70 ff. und ein viertes nach Z. 114 f. (oben S. 70, 1) verkauft hatte. Vielleicht handelt es sich aber in Z. 147 nur um Schreib- oder Rechenfehler.

[5]) Eine genaue Bestimmung und Abgrenzung der einzelnen Delikte, die übrigens für das babylonische Recht kaum in Betracht (vgl. mein Art. „Betrug" in RLA. II, S. 19 f.) kommt, wird durch die sehr gedrängte Darstellung und die dazu verwendeten meist farblosen Termini vielfach unmöglich gemacht.

Gimillu als mittelbarer Täter beziehungsweise Anstifter genau so verurteilt und bestraft wird, wie wenn er das Delikt selber begangen hätte. Auffallend ist weiter, daß er fast immer geständig erscheint, was bei einem so hartgesottenen Betrüger, wie Gimillu einer gewesen ist, zu denken gibt. Möglicherweise ist im babylonischen Strafverfahren das Verhör, *maš'altu* „Frage, Befragung" genannt, eben eine „peinliche Frage" gewesen, bei der die Angeklagten zum Sprechen gebracht werden konnten.

Die sonstigen aus diesem Protokoll zu gewinnenden formell- und materiellrechtlichen Aufschlüsse, sowie vor allem die Strafe des Dreißigfachen für Diebstahl, Veruntreuung u. dgl. von Tempeleigentum, habe ich in Verbindung mit anderen verwandten Urkunden in Parerga Babylonica VII[1]) bereits behandelt. Hiezu kann ich vorderhand auch auf Grund unserer Urkunde nichts beifügen, es sei denn die nochmalige Hervorhebung des materiellen Zusammenhanges dieses auffallenden und sonst nirgends vorkommenden Strafsatzes des Dreißigfachen mit § 8 des Gesetzbuches Ḫammurapis. Das erscheint mir deswegen geboten, weil Eilers[2]) und ihm teilweise folgend jetzt auch Koschaker (Sav. Z. 53 [1933], S. 607) die Nachwirkung des Gesetzeswerkes auf die babylonische Nachwelt im wesentlichen auf literarischem Gebiet beschränken möchten. Ansonsten aber liegt die Bedeutung von YBT. VII 7 mehr im Umfang des Textes, als in seinem Inhalt, für welchen es unter den Akten aus dem Archiv von Eanna genug formelle und sachliche Parallelen gibt.

Dagegen sei hier zur Charakterisierung der unter den Oblaten (*širku*) der großen babylonischen Tempel herrschenden Verhältnisse hervorgehoben, daß dieser Prozeß weder die soziale Stellung des Gimillu untergraben, noch seinem betrügerischen Treiben der Tempelverwaltung gegenüber Einhalt getan hat. Anzeigen wegen neuer Unterschleife laufen auch in den folgenden Jahren immer wieder gegen ihn ein und führen zu neuerlichen Strafverfolgungen,[3]) deren ungeachtet er nach wie vor in Amt und Würden verbleibt. Noch im Jahre 523/2 v. Chr. wird er in seiner Eigenschaft als Vorsteher der „Restleistungen" der Groß- und Kleinviehherden von Eanna vor die Tempelversammlung zur Rechnungslegung zitiert[4]) und vier Jahre später hören wir, daß er von einem gestellten Angebot auf die Pachtung der jährlichen Abgabe ausgedehnter Tempelländereien wegen

1) Diese Ztschr. 4 (1932), S. 327 ff.

2) AO. 31, 3/4 (1933), S. 5.

3) Vgl. u. a. TCL. XIII 125 (538/7 v. Chr.); YBT. VII 35 (535/4 v. Chr.); TCL. XIII 134 (534/3 v. Chr.) und schließlich YBT. VII 31 aus dem gleichen Jahre, bearbeitet in dieser Ztschr. 4 (1932), S. 337 f.

4) YBT. VII 198; der Titel des Gimillu lautet, Z. 11: *šá ina muḫ-ḫi ri-ḫa-nu šá ṣi-e-nu ù sugullâti*$^{ḫi.a}$ *namkur* ^{d}*innina uruk*^{ki}, „der über die Restleistungen vom Kleinvieh und den Rindern des Besitztums der Innina von Uruk (gesetzt ist)". Dieses Amt hatte er schon längere Zeit inne; vgl. YBT. VII 149, 2 (526/5 v. Chr.) und dazu Dougherty, Einleit. S. 12 f.

Unstimmigkeiten hinsichtlich des vom Wirtschaftsamt des Heiligtums beizustellenden Saatgetreides, Arbeitskräfte und Tiere zurückgetreten ist.[1]) Gimillu muß zweifellos sehr hohe Gönner gehabt haben, um allen Untaten und Verurteilungen zum Trotz immer eine angesehene und einflußreiche Stellung innerhalb der Tempelverwaltung behaupten zu können. Einen Hinweis in dieser Richtung bietet vielleicht YBT. VII 70 (530/29 v. Chr.), worin sich die Behörde von Eanna bei Gimillu nach Befehlen des mächtigen Gobryas, des Statthalters des Kyros in Babylon und Transpotamien, erkundigt. Denn Gimillu stand damals an der Spitze einer Abteilung von *širku*, die eine zeitlang als Arbeiter beim Statthalter beschäftigt gewesen waren.[2]) Wie er sich auf diesem Vertrauensposten aufgeführt hat, erfahren wir zwar aus der Urkunde nicht, aber eine andere Tontafel aus dem folgenden Jahr enthüllt uns eine neue Betrügerei des Gimillu, die diesmal jedoch nicht die Viehherden, sondern einen entlaufenen Ackermann des Tempels betrifft. Das Protokoll YBT. VII 102 (529/8 v. Chr.),[3]) welches auch prozessual manche interessante Einzelheit enthält, lautet:

^{I}ri-ḫe-e-tum mâr-šú šá ^{I}ardi-^{d}in-nin ^{h}ikkaru ^{h}širku ^{d}innina uruk^{ki}
a-na ^{Id}nabû-mukîn-apli ^{h}šatammu é-an-na ù ^{Id}nabû-aḫu-iddina
^{h}rêš šarri ^{h}bêl pi-qit-tum é-an-na iq-bi um-ma ul-tu
šatti 8^{kám} ^{I}ku-ra-áš šar bâbili^{ki} šar mâtâte ul-tu muḫḫi ^{is}epinnu
šá ^{Id}šamaš-mukîn-apli mâr-šú šá ^{Id}sin-na-din-šumi ^{h}ikkaru šá ^{d}bêlit šá uruk^{ki} adi ^{is}epinni-iá
aḫ-li-iq-ma i-na ^{arah}ulûlu šanat rêš šarrûti ^{I}kam-bu-zi-ia
šar bâbili^{ki} šar mâtâte ^{I}gi-mil-lu mâr-šú šá ^{Id}in-nin-šumu-ibni
i-mu-ra-an-ni-ma ina pâni ^{Id}sin-ib-ni mâr-šú šá ^{Id}nabû-za-ba-du
ip-qí-da[4])-an-na um-ma kasap i-di-šú i-ša-am-ma i bi-in-nu
ù ^{Id}sin-ibni iq-bu-ú um-ma ^{I}gimillu ^{I}ri-ḫe-e-tum ina pâni-[i]á
ip-te-qid ù rik-su a-na šatti 5 šiqil kasp[u]
a-na i-di-šú it-ti-ia iš-ta-ka-as

---

[1]) TCL. XIII 182 (519/8 v. Chr.). Es handelt sich dabei um die von den Tempelbauern für die ihnen überlassenen Grundstücke des Heiligtums zu leistende jährliche „Pachtabgabe“ (*sûtu*), deren Erhebung in dieser Zeit vielfach nicht direkt, sondern im Wege der Verpachtung im großen Stil durchgeführt zu werden pflegte. Im vorliegenden Fall betrug der Naturalzins, den die Tempelverwaltung vom Abgabepächter forderte, 10.000 Kur Gerste und 12.000 Kur Datteln jährlich, das sind 7270, beziehungsweise 8724 hl. Es war somit eine wirtschaftlich sehr bedeutende Transaktion, an der Gimillu sich beteiligen wollte.

[2]) Dazu Dougherty, The Shirkûtu usw., S. 48 f.

[3]) Die Urkunde ist zwar schon von Dougherty, a. a. O. 61 ff. transkribiert und übersetzt, aber m. E. von ihm infolge einzelner an sich geringfügiger Mißverständnisse juristisch nicht in allen Einzelheiten des Betrugstatbestandes richtig erfaßt worden.

[4]) Dahinter ein kleines halb ausradiertes Zeichen; wohl nur Korrektur des Schreibers.

ár-ki rik-su šá ^{I}*gi-mil-lu it-ti-iá iš-ku-s*[*u*]
ši-pir-ti a-na ^{Id}*nabû-na-din mâr-šú šá* ^{I}*eri-ba-a* ^{h}*bêl pi-qit-tum*
15 *šá âli šá* ^{I}*ki-i-*^{d}*nabû il-tap-ru um-ma i-na pa-ni-ka li-iz-ziz-ma*
ki-i pa-ni-ka ma-ḫar i-na šatti 5 šiqil kaspu
i-di-šú šu-bi-lu ù ia-a-nu-ú lu-ú ina pâni ^{Id}*sin-ib-ni iš-šu-ú*
a-di i-na-an-na ^{I}*ri-ḫe-e-tum ina pâni* ^{Id}*nabû-na-din ú-šu-uz*
ši-pir-tum šá ^{I}*gimillu a-na muḫḫi* ^{I}*ri-ḫe-e-tum a-na* ^{Id}*nabû-na-din iš-pu-ru*
20 ^{Id}[1])*sin-ibni ù* ^{I}*ri-ḫe-e-tum a-na* ^{h}*šatammu u* ^{Id}*nabû-aḫu-iddina id-di-nu-ma*
ki-i pi-i ^{h}*mu-kin-nu-tu šá* ^{Id}*sin-ibni ina libbi šá-ṭir um-ma ki-i*
pa-ni-ka ma-ḫar ^{I}*ri-ḫe-e-tum ina pâni-ka li-iz-ziz-ma šatti*
5 šiqil kaspu i-di-šú šu-bi-lu ù ia-a-nu-ú a-na ^{Id}*sin-ibni*
i-din-su ši-pir-ta-a lu-ú ^{h}*mu-kin-nu ina muḫ-ḫi-ka ši-pir-tum*
25 *šá* ^{h}*si-pi-ri šá* ^{I}*gimillu a-na muḫḫi* ⟨^{I}⟩*ri-ḫe-e-tum*[2]) *a-na*
^{Id}*nabû-na-din iš-pu-ru-ma ina pu*[*ḫr*]*i tan-nam-ru*
iš-ku-su ik-nu-ku u ina é-an-na iš-ku-nu
^{arah}*kisilimu ûmu 27*^{kám} *šanat rêš šarrû*[*ti*]
^{I}*ka-am-bu-zi-iá šar bâbili*^{ki}
šar mâtâte.

„Riḫêtum, Sohn der Ardi-Innina, der Ackermann (und) Oblat der Innina von Uruk, hat zu Nabû-mukîn-apli, dem Verwaltungsdirektor von Eanna, und (zu) Nabû-aḫu-iddina, dem Haupt(mann) des Königs (und) Verwalter von Eanna, gesprochen folgendermaßen: „Seit dem 8. Jahre des Kuraš, Königs von Babylon, Königs der Länder, war ich vom Pflug[3]) (5) des Šamaš-mukîn-apli, des Sohnes des Sin-nâdin-šumi, des Ackermanns der Herrin von Uruk, samt meinem Pflug entflohen und dann im Monat Ulul des Regierungsantrittsjahres des Kambuzija, Königs von Babylon, Königs der Länder, hat Gimillu, Sohn des Innina-šumu-ibni, mich gesehen und dem Sin-ibni, dem Sohne des Nabû-zabadu, übergeben[4]) folgendermaßen: „Das Silber seines Mietzinses bringe und gib (mir)!"

(10) Nun sprach Sin-ibni folgendermaßen: „Gimillu hat den Riḫêtum mir übergeben und einen Vertrag über jährlich 5 Sekel Silbe[r] als seinen (d. h. des Riḫêtum) Mietzins mit mir abgeschlossen. Nach dem Vertrag,

[1]) Die Keilschriftkopie bietet irrtümlicherweise statt des Personenkeils ein *u* vor dem Götterdeterminativ.

[2]) Personenkeil vom Schreiber versehentlich ausgelassen.

[3]) Der Ausdruck „Pflug" (^{iș}*APIN*) ist hier im Gegensatz zu Z. 5 als *bît* ^{iș}*epinnu* „Pflugland" zu verstehen; vgl. z. B. BIN. I 117, 16: *bît e-pi-nu* und dazu Schwenzner, Arch. f. Keilschriftforsch. 2 (1925), S. 118; s. auch Gadd, RA. 23 (1926), S. 90.

[4]) *Paqâdu ina muḫḫi NN.*, „(etwas) zu Lasten des NN. anvertrauen", wäre an sich die technische Wendung für den Hinterlegungsvertrag, der eine Empfangshaftung auf Rückgabe begründet. Meistens aber geht dem Ausdruck diese technische Bedeutung ab und ist dann einfach mit „überantworten, übergeben" zu übersetzen.

den Gimillu mit mir abgeschlossen hat[te], hat er eine schriftliche Botschaft dem Nabû-nâdin, dem Sohne des Erîbâ, dem Verwalter (15) der Ortschaft des Kî-Nabû, geschickt folgendermaßen: »Bei dir soll er (d. h. Riḫêtum) Dienst tun[1]) und, wenn er dir paßt, jährlich 5 Sekel Silber als seinen Mietzins bringe; sonst aber möge er zur Verfügung des Sin-ibni sein.«[2]) Bis jetzt ist Riḫêtum bei Nabû-nâdin im Dienst gestanden."

Die schriftliche Botschaft, welche Gimillu wegen Riḫêtum dem Nabû-nâdin geschickt hat, (20) haben Sin-ibni und Riḫêtum dem Verwaltungsdirektor und dem Nabû-aḫu-iddina gegeben und entsprechend der Zeugenschaft des Sin-ibni stand darin geschrieben folgendermaßen: „Wenn er dir paßt, soll Rihêtum bei dir Dienst tun und dann jährlich 5 Sekel Silber als seinen Mietzins bringe; sonst aber gib ihn (d. h. Riḫêtum) dem Sin-ibni. Meine schriftliche Botschaft sei Zeuge gegen dich."[3])

Die schriftliche Botschaft, (25) welche der Pergamentschreiber (?)[4]) des Gimillu wegen des Riḫêtum an Nabû-nâdin geschickt hatte und (welche) in der Ver[samm]lung eingesehen worden ist, haben sie[5]) zusammengebunden, versiegelt und in Eanna niedergelegt.

Am 27. Kislim, Regierungsantri[tts]jahr des Kambuzija, Königs von Babylon, Königs der Länder."

Die Urkunde enthält das Protokoll über eine vor dem *puḫru* als Tempelgericht unter Vorsitz zweier hoher Beamten von Eanna erfolgte Beweisaufnahme. Das Verfahren, in dessen Verlauf diese Beweisaufnahme stattgefunden hat, dürfte aber nicht, wie Dougherty, a. a. O. S. 63 annimmt, vermögensrechtliche Ansprüche aus dem von Gimillu zuerst mit Sin-ibni und dann mit Nabû-nâdin abgeschlossenen Mietvertrag über den Riḫêtum zum Gegenstand haben, sondern ein Strafverfahren sein. Denn Gimillu hatte zwar den flüchtigen *širku* eingefangen, ihn jedoch nicht der Tempelverwaltung überstellt, sondern zum eigenen Nutzen ver-

---

1) *Nazâzu ina pâni NN.* ist in dieser Bedeutung öfters belegt; vgl. auch den Kausativstamm im Formular der Personenmiete, NRV. I, S. 182.

2) Zu *iš-šu-ú* vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 334, 5.

3) Diese Wendung ist in den neubabylonischen Briefen nicht selten. Sie besagt, daß der Brief je nach den Umständen sei vom Schreiber, sei vom Adressaten, als Beweis des darin erteilten Auftrages, gemachten Angebotes oder einer sonstigen Willenserklärung verwendet werden soll. Vgl. z. B. YBT. III 135, 15 ff. (Ebeling, Neubabylonische Briefe Nr. 135): [*ú*]-*il-tim* ... *bêlu li-'-il u a-na-ku pu-ut e-ṭir na-šá-ka ši-pir-ta-a lu* ^{h}*mu-kin-ni-iá*, „einen Verpflichtungsschein ... möge der Herr ausstellen und ich werde für die Begleichung Bürge sein. Mein Schreiben sei Zeuge gegen mich"; vgl. auch YBT. III 44, 22 ff. u. a. m.

4) Diese von Dougherty ausführlich begründete Deutung des Terminus ^{h}*sipiru* (vgl. meine Beiträge, S. 131) wird jetzt von Krückmann, Babyl. Rechts- und Verwaltungsurk. a. d. Zeit Alexanders und der Diadochen (Diss. 1931), S. 14, 2 und von Eilers, OLZ. 1931, S. 931 f. neuerdings angezweifelt.

5) D. h. das Gericht beziehungsweise die vorsitzenden Beamten.

dingt. Wie der Betrug aufkam, wissen wir nicht, aber Riḫêtum und der irregeführte Sin-ibni scheinen hier jedenfalls als Kronzeugen aufzutreten und legen zur Unterstützung ihrer Aussage das schriftliche Angebot an Nabû-nâdin, welches ihnen irgendwie in die Hände gekommen war, vor.[1])

Solche selbständige Protokolle über gerichtliche Beweisaufnahmen sind unter den Urkunden dieser Zeit nicht selten. Sie gehörten zu den Prozeßakten und bilden ein wichtiges Zeugnis sowohl für die Sorgfalt, mit der das Gericht die einzelnen Prozeßhandlungen vornahm, als auch für den Hochstand des neubabylonischen Strafverfahrens überhaupt. Besonders beachtenswert ist dabei die Fürsorge für die Erhaltung der prozessualen Beweismittel, hier des Schreibens des Gimillu an den Nabû-nâdin. Es wird zusammengebunden, versiegelt und im Archiv niedergelegt.

Die Erwähnung des Bindens (*rakâsu*) mag bei einer Tontafel zunächst befremden und den Eindruck erwecken, als ob das betreffende Schriftstück ein Pergament gewesen wäre, welches zwecks Versiegelung und Aufbewahrung zusammengerollt und verbunden wird. Denn gerade unter den Achämeniden beginnt das Pergament auch in Babylonien eine gewisse Rolle als Schriftträger zu spielen und wird in den Keilschrifturkunden öfters erwähnt.[2]) Allein ein Vergleich mit anderen verwandten Texten belehrt uns, daß es sich um eine feststehende Wendung handelt, die sowohl bei Urkunden, als auch bei anderen Gegenständen und selbst bei Tieren gebraucht wird, welche vom Gericht sei es als Beweismittel, sei es als corpora delicti beschlagnahmt oder sonst in Verwahrung genommen wurden. *Rakâsu* ist daher hier einfach als ein Zusammenbinden mit einem Faden zwecks Anbringung der Siegelplombe zu verstehen,[3]) und eine solche Verschnürung kann selbstredend auch bei rechteckigen Tontafeln ganz gut vorgenommen werden. Als Beleg sei hier neben den in der Anmerkung angeführten Urkunden[4]) die noch unbearbeitete Tafel TCL. XII 117 (540/39 v. Chr.) wiedergegeben, die eines besonderen Kommentars nicht bedarf:

---

[1]) In unserer Urkunde bloß eine zu Protokoll gegebene Anzeige zu erblicken, verbietet wohl der Umstand, daß der Rechtsakt vor der Versammlung (*puḫru*, Z. 26) erfolgt.

[2]) Vgl. meine Beiträge, S. 131 f. Dazu käme noch die Erwähnung des „Pergamentschreibers" in Z. 25, falls diese Bezeichnung richtig sein sollte; vgl. aber oben S. 75, 4.

[3]) Über die verschiedenen Arten von Siegelplomben und deren Verwendung vgl. Rostovtzeff, Seleucid Babylonia (Yale Classical Studies III, 1932), worin gelegentlich auch auf die vorhellenistischen Verhältnisse des Zweistromlandes Bezug genommen wird.

[4]) Vgl. YBT. VII 19, 16 f.: *kišâdu šá alpi ina puḫri iš-ku-su u ik-nu-ku*, „den Nacken des (gestohlenen) Ochsen haben sie in der Versammlung gebunden und versiegelt"; ebenso wird in YBT. VII 97, 19 f. mit einem beim Ausbruch aus dem Gefängnis von den aufrührerischen Häftlingen benützten eisernen Werkzeug verfahren.

^{h}*mâr-bânî*$^{i.meš}$ *šá i-na pa-ni-šú-nu*
^{I}*ibni-*^{d}*ištar apil-šú šá* ^{I}*amêl-*^{d}*na-na-a*
paṭru parzilli ul-tu qabli-šú a-na muḫ-ḫi
^{I}*ilu-re-man-ni* ^{h}*rêš šarri* ^{h}*bêl pi-qit-tum é-an-*[*na*]
5 *ina bâbi rabî*^{i}[1]) *šá é-an-na is-su-ḫu*
paṭru parzilli šá ul-tu qabli-šú is-su-ḫu
^{h}*puḫru iš-ku-su ù ik-nu-ku*
ina ušuzzu^{zu} *šá* ^{I}*si-lim-ilu* ^{h}*rêš šarri* ^{h}*š*[*á*] *m*[*uḫḫi qu-up-pu namkur*] *é-an-na*[2])
^{h}*mu-kin-nu* (7 Zeugen und der Schreiber)
17 *uruk*^{ki} ^{arah}*kisilimu ûmu 21*^{kám}
šattu 16^{kám} ^{d}*nabû-na'id šar bâbili*^{ki},

„(Die folgenden sind) die *mâr-bânî*, vor welchen Ibni-Ištar, der Sohn des Amêl-Nanâ, einen eisernen Dolch aus seinem Gürtel gegen den Ilurêmanni, den Haupt(mann) des Königs (und) Verwalter von Eanna, (5) in der großen Pforte von Eanna gezogen hat.

Den eisernen Dolch, den er aus seinem Gürtel gezogen hat, hat die Versammlung gebunden und versiegelt.

In Gegenwart von Silim-ilu, dem Haupt(mann) des Königs, der über die Kasse des Besitztums von Eanna (gesetzt ist).

Zeugen: (es folgen die Namen von sieben Zeugen[3]) und des Schreibers).

(17) Uruk, am 21. Kislim, 16. Jahr des Nabû-na'id, Königs von Babylon."

Der *širku* Ibni-Ištar muß überhaupt ein gewalttätiger Mensch gewesen sein, denn gerade vor einem Jahr hatte er laut YBT. VI 108 verschiedene Exzesse im Hause des Ibnâ begangen.[4])

---

[1]) An sich könnte man die Zeichen auch *abullî*^{i} lesen und dann „Stadttor" übersetzen; vgl. aber *bâb qát-nu* „enge Pforte" in YBT. VII 42, 8. u. ö.

[2]) Vgl. z. B. YBT. VII 7, 11 (oben S. 62).

[3]) Es sind wohl die in Z. 1 als Tatzeugen bezeichneten *mâr-bânî*.

[4]) Vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 336.

DIPLOMATISCHE MISZELLEN.

Von

J. Rypka.

I. Turco-Valachica (1573, 1574, 1620, 1658 A. D.).

In Ferídúns Munšeát II[2] finde ich vier Dokumente, deren Gegenstand entweder ausschließlich oder in hervorragendem Maße einige auf die Moldau und Wallachei bezügliche Verhandlungen bilden. Da sie weder bei Hammer noch in den bekannten rumänischen Urkunden- und Registersammlungen aufgenommen erscheinen,[1]) halte ich es für angezeigt, zumindest in Form von ausführlichen Inhaltsangaben interessierte Kreise mit ihnen bekannt zu machen. Damit wird gleichzeitig wieder ein kleiner Beitrag zur Durchforschung der Ferídúnschen Sammlung von Staatsbriefen geliefert.

Daß Ferídún diese Stücke mit Ausnahme des hier zuletzt wiedergegebenen nicht bezeitet, kann den mit seinen Absichten Vertrauten nicht überraschen. Dies und manches andere habe ich in der Einleitung zu meinem in der Jacob-Festschrift erschienenen Aufsatze „Briefwechsel der Hohen Pforte mit den Krimchanen im II. Bande von Ferīdūns Münšeāt" p. 241 ss. gestreift. Der Hinweis darauf überhebt mich müßiger Wiederholung. Lassen die in Frage stehenden Dokumente jegliche Datierung vermissen, so bietet letztere dennoch keinerlei Schwierigkeiten. Mühelos zu ermittelnde Anspielungen führen uns rasch und sicher zum Ziele. Nicht nur das! Dank einigen Umständen sind wir alsbald in die angenehme Lage versetzt, jene zeitliche Bestimmung sogar sehr genau durchführen zu können. Auf die nähere Besprechung geschichtlicher Ereignisse brauche ich mich hier nicht einzulassen.

Nachstehend die Auszüge mit anschließender Bezeitung.

Großherrliches Schreiben an den König von Beč anläßlich der Flucht des moldauischen Wojwoden Bogdan.

Wir hatten in Erfahrung gebracht, daß der moldauische Wojwode Bogdan, obwohl wiederholt verwarnt, unseren Befehlen zuwider einige Unziemlichkeiten beging, wie die Unterdrückung von Untertanen, Ent-

[1]) Dies dürfte wohl auch für N. Iorgas Studii și documente gelten, über deren Material, da sie in Prag nicht vorhanden sind, allerdings nur durch das ausgezeichnete Buch Ștefan Meteș', Activitatea istorică a lui Nicolae Iorga, București 1921, Klarheit

fernung der im Staatsdienste ergrauten *oğaq erleri* sowie dort seit Generationen Ansässiger, die er durch Fremde ersetzte und auf diese Weise demütigte, ja einige davon erschlug. Die Verwandten der Erschlagenen beschwerten sich bei uns. Trotzdem ihm anbefohlen ward, sich dessen zu enthalten, nahmen seine Schändlichkeiten eher ständig zu. Daraufhin wurde er abgesetzt und an seine Stelle der an unserer Schwelle verweilende Wojwodensprößling Jovan erhoben, den wir unseres Beistandes versicherten. Jener Bösewicht wagte vor Angst nicht an unsere Pforte zu kommen, sondern begab sich im Vereine mit seinesgleichen, die ihn früher angestachelt hatten, nach Polen,[1]) um von dort einige Male in die Moldau, jedoch nicht ungestraft, einzufallen. Zuletzt bat der polnische König um Verzeihung für ihn, die im Hinblick auf die vorhergehenden Verträge mit jenem gewährt wurde. Unserem großherrlichen Schreiben gemäß sollte Bogdan an unsere Pforte geschickt werden. Inzwischen starb der polnische König,[2]) während Bogdan nach Siebenbürgen entwich. Die Leute des Wojwoden sollen ihn zwar ergriffen haben, doch habe dem Vernehmen nach Euer *qapudan* in Saqmar (d. h. Satumare) ihn diesen entrissen. Wenn dem so ist, so deutet dies daraufhin, daß er (Bogdan) unsere Pforte, von der seine Vorfahren so viel Gutes erfahren haben, verläßt und, von Land zu Land herumirrend, trotz unserer Verzeihung in seinen Übeltaten verharrt. Sich seiner anzunehmen und nicht auszufolgen, widerspricht zweifellos den gegenseitigen Abmachungen. Denn Euere Bevollmächtigten haben in die Vertragsurkunde als eine wichtige Bestimmung aufgenommen, daß den beiderseitigen Flüchtlingen keine Unterkunft gewährt werden darf. Als einige Euerer *ümerá* und *qapudans* Unterwürfigkeitsschreiben an uns richteten, verwarfen wir dieselben mit Rücksicht auf die Vertragsbestimmungen. Sobald nun unser großherrliches Schreiben anlangt, säumet nicht, Bogdan an unsere Pforte abzufertigen. Lasset uns wissen, in welcher Art und Weise er anherbefördert wird und wohin es überhaupt mit ihm gekommen ist *(ve sáir ehvály neje münğerr oldughun)*. Gewiß wird dies zur Auffrischung der gegenseitigen Freundschaft beitragen.

Ferídûn II. p. 538/9. — Es handelt sich um Bogdan IV., Sohn des Alexander Lăpuşneanu (5. Mai 1568 — Feber 1572), dem Joan II. der Grausame oder der Armenier, Sohn Ştefăniţăs (Feber 1572 — Juni 1574) folgte.[3])

Über die im Zusammenhange damit sich abspielenden Vorgänge unterrichten eingehend zahlreiche Schreiben und Relationen in Hurmuzakis Documente Vol. II/1 p.

---

zu erlangen war. Einen weiteren Behelf stellte in dieser Hinsicht Inchinare lui Nicolae Iorga, Cluj 1931 dar. Ich nehme im übrigen diese Gelegenheit gerne wahr, um Koll. J. Macůrek für seine Mühewaltung meinen herzlichsten Dank abzustatten.

[1]) Text: *vilájet-i lehe müstevlí olub,* sichtlich verdruckt!

[2]) Zygmunt II. August, † 7. Juli 1572.

[3]) Vgl. N. Iorga, GOR III. p. 254 s.; A. D. Xenopol, Istoria Românilor[2] V. p. 111 ss., woselbst 'Joan Vodă cel Cumplit's Porträt im Frontispiz gebracht wird; Zinkeisen, Geschichte des osm. Reiches III. p. 518 s.

615 ss. Für unsere Zwecke kommt zunächst Ryms Bericht v. 24. Jänner 1573 (ibd. p. 655) in Betracht: „Intellexit, uti confido, Caesarea Maiestas Vestra ex literis meis 17. huius mensis datis, quarum exemplum cum his habitura est, Mehemetis Passae pridie eius diei propositam mihi de Bogdano Moldauiae antea Vayuoda à Zackmariensi Capitaneo è Transyluanorum, vti dicebat, manibus erepto et abducto querelam, deque eodem à Maiestate Vestra Caesarea ad hanc portam transmittendo postulationem, de quo cum literas à Principe Turcharum et à se ad Maiestatem Vestram scribi dixisset, eas modo ad me misit, ut per meorum aliquem ad Maiestatem Vestram mitterem........ Itaque hunc latorem Laurentium Gozthony Hungarum, famulum meum, summa celeritate ad Caesaream Maiestatem Vestram expedio;" er erwarte rascheste Antwort durch denselben, da die Türken sehr beunruhigt seien. Man wäre versucht, die beiden von Rym erwähnten und durch seinen Boten auf den Weg gebrachten Schreiben einerseits mit obigem Dokument aus Ferídûn, andrerseits mit den 'literis supremi consiliarii potententissimi Imperatoris Musulmanorum scriptis ad serenissimum Imperatorem Romanorum' v. 10. Jänner 1573 zu identifizieren, welch letzterer gleichzeitige lateinische Übersetzung in N. Iorga, Acte și fragmente I. p. 18—20 erhalten ist. Leider ist die Sache nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Unter demselben Datum findet man bei Iorga einen Brief 'Mahomet pasa câtre Impăratul', wo es p. 17 folgendermaßen heißt: 'Præteritis eciam diebus, pro isto negotio litteræ Cæsareæ Altitudinis et eciam nostræ ad passam Budensem missæ fuerant, ut per hominem suum ad partes Maiestatis Vestræ mitteret: tamen, ut intelligitur, fortassis iter transeundi non sit concessa'. Bei näherem Zusehen entpuppt sich aber dieses Schreiben als mit demjenigen vom 31. März 1573 bei Hurmuzaki II/I p. 663 völlig identisch. Nur liegt jenes in lateinischer, dieses in deutscher Fassung vor. Da an letzterer Stelle das Datum durch die Schlußklausel durchaus gesichert erscheint, folgt daraus, daß '10. Januarie 1673' bei Iorga, der im übrigen die Identität der beiden Stücke nicht erkannt hat, entschieden auf einem Irrtum beruhen muß. Nun erhebt sich die Frage, welches denn das großherrliche Schreiben ist, das an den Budiner Pascha ging, um durch seine Vermittlung nach Wien befördert zu werden. Die Antwort könnte freilich auch so ausfallen, daß dieses nicht auf uns gekommen ist. Dennoch glaube ich es nicht recht. In der Konstantinopler Relation an den Kaiser vom 21. Dezember 1572 (Hurmuzaki ibd. p. 649) sagt Soqollu Mehemmed pascha zum Botschafter „scribi à Sulthano et à se ad Caesaream Majestatem Vestram literas quas vbi paratae essent, mihi traditurus foret, ut transmitterem. Earum summam esse: Postulare omninò Sulthanum secundum pacta conuenta pacis Majestas Vestra eundem Bogdanum cum Comitibus huc transmittat, petiuitque à me ut in eandem sententiam ad Majestatem Vestram scriberem. Literas eas simulatque habuero, per certum hominem ad Majestatem Vestram mittam et de omnibus quam accuratissimè perscribam." Dies dürften zweifellos die beiden Stücke sein, die am 10. Jänner 1573 ausgestellt und am 24. desselben Monats durch Ryms Hände expediert wurden. Andrerseits ist in Ferídûns obigem Dokumente keinerlei Bezugnahme, oder sei es nur Anspielung auf ein früheres zu entdecken, es erweckt vielmehr den Eindruck einer erstmaligen Mitteilung. Ich würde daher zur Annahme neigen, daß das großherrliche Schreiben, welches dem Berichte Ryms beigeschlossen war, kein anderes als das unsrige ist, daß es aber höchstwahrscheinlich dasselbe ist, das entweder gleichzeitig oder etwas später auch durch den Pascha von Buda den Weg an den Wiener Hof hätte finden sollen. Das bei N. Iorga, Acte și fragmente I. p. 18—20 in lateinischer Übersetzung aufbewahrte Schreiben des Großwesirs unterliegt hierbei keinem Zweifel und bestimmt daher genau das Datum des großherrlichen „náme". Trifft meine Vermutung zu, so würde es natürlich ebenso eine doppelte Expedition erfahren haben.

Teils dieselbe Angelegenheit, nur in einem um ein Jahr späteren Entwicklungsstadium, teils andere Streitpunkte verfolgt das nächste Dokument:

Großherrliches Schreiben an den König von Beč.

Behufs Mitteilung einiger Angelegenheiten hat Euer Botschafter [David Ungnad] an unsere Pforte ein Papier *(kjaghyd)* gesandt, worin es heißt: Ihr erfüllet alle Bedingungen des auf 8 Jahre abgeschlossenen Friedensvertrages, der nun, sobald er abgelaufen sein wird, auf weitere 10 Jahre zu verlängern sei;[1]) unseren Begen sowie den Wojwoden von Siebenbürgen, der Moldau und Wallachei soll eingeschärft werden, die neuen Bestimmungen wie bisher zu beobachten; der Bejlerbej von Buda sei anzuweisen, in Sachen strittiger Dörfer und andrer von Euch bezeichneten Dinge bestens vorzugehen; es mögen überhaupt beide Vertragsseiten darauf achten, dem *ʿahd-náme* nicht zuwiderzuhandeln. All dies haben wir zur Kenntnis genommen. Wenn es sich so verhält, so stärkt die Festnahme von Aufständischen sowie die Sorge um ruhiges Wohlsein der Untertanen die Vereinbarungen. Solange diese von Euch nicht verletzt werden, halten wir das *ʿahd-náme* strenge ein, mögen nicht nur 10, sondern auch 20 Jahre verstreichen. Hinsichtlich der strittigen Dörfer und Gebiete sowie wegen Beilegung anderer Dinge hat der Bejlerbej wunschgemäß Befehle erhalten. Demgegenüber beobachten aber Euere Grenzbejs und -qapudans die Friedensparagraphen nicht und streifen auf unserem Gebiete. So wurden die Aghas unserer dort befindlichen Festungen: Ibráhím Agha, Sulejman Agha, der Bruder des Emíns von Solnok Mustafá, ein anderer Emín und Hüsejn gefangen genommen, trotzdem sie sich ruhig auf unserem Gebiete aufhielten; desgleichen geschah an der bosnischen Grenze. Verräter wie Békes Kaspar[2]) und der gewesene moldauische Wojwode Bogdan haben zu Euch Zuflucht genommen. Bezüglich der Freilassung jener und Überstellung dieser ist bereits unser großherrliches Schreiben an Euch ergangen. Anstatt es zu befolgen, verlanget Ihr in Briefen an Euere hier residierenden Botschafter Gefangenenaustausch und lasset wissen, daß Wojwode Bogdan in Euerem Lande eine Festung käuflich erworben hatte, die er nun aufsuchte, ohne daß Ihr damit etwas zu tun habet. Da es sich um nichts anderes handelt als um den Aufstand unserer Bejs und Knechte, bedeutet deren Überlaufen und Besitzerwerbung auf anderem Gebiete einen schweren Vorstoß. Durch Gefangene wird immer wieder ermittelt, daß Bogdan bei Eueren Bejs tatsächlich herumgeht. Meine Diener, die ruhig daheimsitzend gefangen genommen worden sind, gegen Gefangene auszutauschen und deren Preis zu taxieren, statt daß sie in unsere Länder zurückgeschickt würden, widerstrebt den gegenseitigen Vereinbarungen. Sobald dieses großherrliche Schreiben anlangt, müsset Ihr unserem früheren

[1]) Über diese Erneuerung des Friedensvertrages Hammer GOR III. p. 611 ss.

[2]) Über ihn Szádeczky Lájos, Kornyáti Békes Gáspár, Budapest 1887; Dr. Lukinich Imre, Erdély területi változásai a török hódítás korában 1451—1711, Budapest 1918, p. 170 ss.; Fessler-Klein, Geschichte von Ungarn III., Leipzig 1874, p. 607 ss.; Hammer GOR III. p. 613; Zinkeisen GOR III. 544 ss. usw.

Schreiben gemäß die auf unserem Boden gefangenen Aghas und Emíns sowie die Gefangenen von der bosnischen Grenze freilassen und die Verräter Békes Kaspar und Bogdan ausliefern, Eueren Bejs und Hákims aber die genaue Einhaltung der Friedensbestimmungen einschärfen bei sonstiger Bestrafung. Zweifellos wird dies und anderes zur Mehrung und Dauer der freundschaftlichen Beziehungen beitragen.

Ferídún II. p. 539—541. — D. Ungnads Bericht in Hurmuzaki l. c. p. 674 s. beweist durch seine Wiedergabe des Inhalts die Identität unseres Schreibens mit dem jenem Bericht beiliegenden. Daraus ergibt sich die Datierung kurz vor 10. April 1574. Das Begleitschreiben des Großwesirs, das allerdings daneben noch andere Punkte enthielt, ist vorderhand nicht zu ermitteln. Vgl. zu den Vorgängen Hammer GOR III. p. 611 ss.

Folgend das Bestallungsdekret für Alexander VI. Ilias, Sohn des Ilie, den ehemaligen (September 1616 — Juni 1618) und nochmaligen (November 1627 — Herbst 1629) walachischen Fürsten. Derselbe löste gegen Ende September 1620 den gewesenen Herzog von Paros und Naxos Gaspar Gratiani, dessen Absetzung Bethlen Gábor bewirkte, in der Moldau ab. Über die anschließenden Wirren, deren Anlaß Gratiani war, und sein sowie seiner Freunde tragisches Ende vgl. Hammer GOR IV. p. 511 ss., Zinkeisen III. p. 736 ss.

Berát, der dem moldauischen Bej erteilt wird.

Da der moldauische Wojwode Ghašpar einige unziemliche Handlungen hatte sich zuschulden kommen lassen, wurde er abgesetzt. Der Großherr erhört die Bitte, es möge angefangen vom [ ] dieses Jahres und unter der Voraussetzung, daß der Tribut von 5,600.000 aqče Jahr für Jahr an die Pforte abgeliefert werde, die moldauische Wojwodenschaft dem gewesenen Wojwoden der Walachei, dem derzeit an der großherrlichen Schwelle weilenden Alexander, der von seiner Tapferkeit abgesehen ein wahrhafter Fürstensohn ist und sich als Wojwode der Walachei bestens bewährt hat, mittels eines großherrlichen Handschreibens zugesprochen werden. Der Großherr erläßt diesen Berát und ordnet an: Von diesem Tage an ist der Genannte dem großherrlichen Befehle gemäß Wojwode über das bezeichnete Vilájet, hat den von alters her bestehenden Pflichten getreulich nachzukommen, jährlich 5,600.000 *aqče* an den großherrlichen Schatz in richtigem Gewichte und rechtzeitig nach dem herkömmlichen Brauche abzuführen; daneben die üblichen Leistungen an die Großwesire, die rumelischen Bejlerbejs sowie die übrigen Reichswürdenträger,[1]) desgleichen rechtzeitig und tadellos. Niemandem von den Untertanen soll Unrecht zugefügt werden, keine Neuerungen entstehen — eben damit man ein ruhiges und behagliches Dasein führen könne. Bojaren, Notabilitäten und über-

[1]) Ausführlich darüber N. Iorga, Geschichte des rumänischen Volkes II. p. 74 ss.

haupt Klein und Groß sollen in ihm ihren Wojwoden erblicken, zu dem sie sich flüchten mögen, ohne sich je den großherrlichen Befehlen und ihm irgendwie zu widersetzen. Der genannte Wojwode soll dem Großherrn Gehorsam leisten, Zahlungen und Geschenke an ihn sowie die Reichsminister abführen, „meinem Freunde Freund und meinem Feinde Feind sein". Dafür wird das moldauische Vilájet vor jedermann durch das großherrliche Reich geschützt. Stirbt dort ein dem Großherrn untertäniger Kaufmann, ohne daß seine Erben dort anwesend sind, so soll das Erbe ihnen ausgefolgt werden. Das Erbe der Erbenlosen möge der Wojwode selbst protokollarisch aufnehmen und ungekürzt durch jemand an die großherrliche Schwelle übermitteln. Seitens der Großwesire, Bejlerbejs, der Janičaren und anderer darf dem moldauischen Vilájet, seinen Bojaren, ليفوفلريه (?), Knezen, Untertanen, ihren Söhnen und Töchtern, sowie ihrem Hab und Gut kein Leid angetan werden. Wer gegen den großherrlichen Befehl handeln würde, den möge der obgenannte Wojwode behufs Bestrafung anher anzeigen.

Ferídún II. p. 488—9. — Mit Rücksicht auf obige Bemerkungen mit September 1620 zu datieren. Größtenteils sicherlich unter Zugrundelegung einer ständigen Schablone abgefaßt.

Interessant, aus dem üblichen schwerfälligen Kurialstil stark herausfallend, unverkennbar aber den strengen, unnachgiebigen Geist der Politik Köprülü Mehemmed pašas widerspiegelnd ist folgendes Schreiben:

Großwesir Mehemmed paša an die Bojaren der Walachei.

An die Bojaren und Geistlichen der Walachei.

Die von Euch übersandte Eingabe wurde zur Kenntnis genommen. Wisset nun, daß wir vorher auf großherrlichen Befehl hin an Konstantin wie folgt geschrieben haben: „Der Großherr hat Edirne aufgesucht; bist Du sein getreuer Diener, so komme und mache ihm dem alten Brauche gemäß Deine Aufwartung; Du wirst in *sorghuč* und *qaftan* gekleidet werden und kehrst in Deine Wojwodenschaft wieder zurück." Er flüchtete aber zu Ausreden. Indem er sagte, die Bojaren wollen ihn nicht loslassen, schob er dies auf Euch. Da Ihr *charáǧ*-leistende Untertanen unseres Großherrn seid, darf Euch, solange Ihr die Knechtschaft getreu erfüllet, weder von ihm noch seinen Wesiren und Reichsgroßen etwas zuleide geschehen oder gegen das Herkommen ein *aqče* oder ein Körnchen auferlegt werden. Es wurde jedoch geschrieben, Konstantin möge zum Beweise seiner aufrichtigen Gesinnung hier erscheinen. Er folgte nicht und so wurde über Anregung des Großherrn Mikel, Sohn[1]) des Wojwoden Radul, ohne daß ein

[1]) Angeblich! Vgl. Iorga GRV II. p. 58. Wie man auch aus den vorangehenden Urkunden ersehen mag, wird auf die fürstliche Abkunft besonderer Nachdruck gelegt, trotzdem sie bisweilen nur erlogen war; vgl. ibd. p. 49 s.

aqče oder ein Körnchen von ihm genommen würde, ernannt mit der Aufforderung, Fürsorge jeglicher Art zu üben und das Gewohnte nicht zu überschreiten. Diesem Befehle, den der Großherr persönlich erlassen hatte, setzt Ihr aber Euere Eingabe entgegen. Denn was ist der Grund, wenn Ihr sagt: Man verlangt 300.000 *ghurúš*? Jede Zeit kann nicht die gleiche sein *(bir olmaz)*. Unseres Großherrn und unser Wort ist eins *(bir-dir)* „zuerst und zuletzt". Hoffentlich werden es nicht zwei. Ob von dem mit der Wojwodenschaft Beschenkten ein *aqče* oder ein Körnchen genommen oder nicht genommen worden ist, müsset Ihr schon in Erfahrung gebracht haben. Der großherrliche Befehl wird nicht zurückgezogen. Seid Ihr aufrichtige Diener unseres Großherrn, so gehet Ihr Euerem Wojwoden, dem nicht ein Körnchen abgenommen worden ist, entgegen und leistet ihm Gehorsam. Sonst trifft Euch allein dies- und jenseits die Verantwortung. Ihr wisset, ob Ihr Euch wegen eines Wojwoden Euerer Frauen, Kinder und Eueres Eigentums begeben wollet. Weiter wird Euch darüber nichts mehr geschrieben. Ebenso wie wir die Erbländer unseres Großherrn wahren, wahren wir seine Ehre und seine Befehle. — Edirne, 22. reb. II. 1068 (= 27. Januar 1658).

Ferídún II. p. 489—490. = Kod. Gött. Turc. 29 fol. 126a mit demselben, wohl aber von fremder Hand am Rande nachgetragenen Datum. Aus der Überschrift im Kod. Gött. entnimmt man, daß diesen Brief Šámí-záde Mehemmed efendi entworfen hat. Einige Versehen im Druck sind aus der Handschrift zu verbessern. Zu den Ereignissen vgl. Hammer GOR VI. p. 33; Iorga GOR IV. p. 89.

Konstantin Basarab oder Cîrnul, der mit verstümmelter Nase, Sohn Radu Şerbans, April 1654—März 1658. Ihm folgte Mihnea III. oder Michael Radu, Sohn Radu Mihneas, April 1658—Dezember 1659.

EINE MORGENLÄNDISCHE VARIANTE ZU DEN „HIMMELSSTÜRMERN“.

Von

Alexander Haggerty Krappe.

In ihrem großen Kommentar zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm kommen J. Bolte und G. Polívka wiederholt auf den bekannten Schwank zu sprechen, der von dem mehr oder minder gewaltsamen Eindringen eines Handwerkers ins Paradies zu berichten weiß.[1]) Weder sie noch Reinhold Köhler, der diesem Thema einen Aufsatz gewidmet hat,[2]) erwähnen eine morgenländische Variante, die sich in keinem geringeren als dem arabischen Chronisten Tabari findet, also bis ins 10. Jahrhundert hinaufreicht, demnach die älteste uns bekannte ist. Ich gebe sie hier nach der französischen Übersetzung von Hermann Zotenberg wieder:[3])

> Or, après qu'Edrîs eut passé tout ce temps-là en adoration, l'ange de la mort désira se lier d'amitié avec lui. Il alla donc, sous une forme humaine, vers Edrîs, se montra à lui et lui dit: Je suis l'ange de la mort, et je désire me lier d'amitié avec toi. Il faut, à cause du culte extraordinaire que tu as rendu à Dieu, que tu me fasses une demande à laquelle il me soit possible de te satisfaire. Edrîs dit à l'ange de la mort: La demande que j'ai à te faire est que tu m'enlèves mon âme. L'ange de la mort lui répondit: Je ne suis pas venu pour cela, et ta vie n'a point encore atteint son terme. Edrîs lui répondit: C'est bien, mais enlève-moi mon âme pour quelques moments, et ensuite, s'il me reste encore du temps à vivre, Dieu me rendra mon âme. L'ange de la mort dit: Je ne puis faire ce que tu me demandes sans l'ordre de Dieu. Ensuite l'ange de la mort présenta à Dieu la demande d'Edrîs. Dieu connaissait parfaitement le but qu'avait Edrîs en faisant cette demande. Il exauça sa prière, et il dit à l'ange de la mort: Accorde à mon serviteur la demande qu'il t'a faite. Izraïl enleva l'âme d'Edrîs, et au même instant Dieu la rendit à ce dernier . . .

---

[1]) Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, Leipzig, 1913—30, I, 342 ff.; II, 189; III, 303 ff.

[2]) Aufsätze über Märchen und Volkslieder, Berlin, 1896, p. 48 ff. Auch Bernhard Heller, im vierten Bande der Anmerkungen, p. 383 ff., scheint diese Variante nicht zu kennen.

[3]) Tome Ier (Paris, 1867), p. 96 ff.

Edrîs läßt sich nun vom Todesengel die Hölle zeigen. Sodann bittet er seinen Freund, ihn ins Paradies zu führen. Izraïl fragt vorsichtig wieder erst bei Gott an und erhält die Erlaubnis, Edrîs' Wunsch zu erfüllen.

> Izraïl porta Edrîs dans le paradis. Lorsqu'ils furent arrivés à la porte du paradis, Ridhwân ne les laissa point entrer et pénétrer jusqu'aux habitants du paradis, et il dit à Edrîs: Tu es un homme, et nul homme ne peut entrer dans le paradis avant d'avoir éprouvé la mort. Edrîs lui répondit: On m'a fait éprouver la mort, et mon âme périssable m'a quitté; l'âme que j'ai maintenant doit rester éternellement avec moi, et Dieu m'a ressuscité.
>
> L'ange de la mort rendit témoignage à la vérité des paroles d'Edrîs; Ridhwân se laissa toucher et dit: Je ne puis rien faire sans l'ordre de Dieu. L'ordre arriva à Ridhwân, de la part de Dieu, d'ouvrir la porte du paradis et d'y laisser entrer Edrîs... Mais, avant que l'ange de la mort et Edrîs entrassent dans le paradis, Ridhwân dit à ce prophète: Maintenant le temps n'est pas encore venu d'entrer dans le paradis. Tant que les créatures n'auront pas été réunies dans le lieu du jugement dernier, il ne sera pas possible d'entrer dans le paradis. Entre cependant, vois le paradis, et tu en sortiras ensuite. Edrîs répondit: Oui, je ferai ainsi. Puis, lorsque Edrîs fut entré dans le paradis, et qu'il eut demeuré quelque temps, il en sortit à cause de la convention qu'il avait faite avec Ridhwân. Cette seconde fois il dit à Ridhwân: O Ridhwân, j'ai laissé quelque chose dans le paradis. Il revint sur ses pas et voulut entrer de nouveau dans le paradis. Ridhwân lui dit: Je ne te permettrai pas de rentrer dans le paradis. Une dispute s'éleva entre Ridhwân et Edrîs, et Edrîs dit: Je suis un prophète, et Dieu m'a envoyé trente livres, et je les ai tous écrits; et jusqu'à présent jamais je ne me suis révolté contre Dieu. Dans ces livres que Dieu m'a envoyés, il m'a promis le paradis. Et s'il faut avoir éprouvé la mort, je l'ai éprouvée, et Dieu m'a ressuscité. S'il faut avoir vu l'enfer, je l'ai vu; maintenant je suis venu dans le paradis, il est ma demeure, Dieu me l'a promis, et maintenant que je suis entré, je ne sortirai point. Edrîs eut avec Ridhwân de longues discussions à ce sujet, jusqu'à ce que l'ordre de Dieu arriva, et Ridhwân ne s'opposa plus à l'entrée d'Edrîs, et ce prophète resta dans le paradis, où il est maintenant.

Zu diesem Texte möchte ich folgende Bemerkungen machen: Edrîs ist der arabische Name des Propheten Henoch. Die Grundlage dieser Erzählung ist natürlich die bekannte Genesisstelle und ein apokryphes Buch des Alten Testaments. In unmittelbarem Zusammenhange mit dieser jüdisch-islamischen Sage stehen Texte, die Ähnliches vom Tode Abrahams berichten und die in griechischen, bulgarischen und rumänischen Fassungen auf

uns gekommen sind.[1]) An ihrem morgenländischen Ursprung ist also nicht zu zweifeln. Damit steht aber zugleich der morgenländische Ursprung der Sage (oder des Schwankes) von den Himmelsstürmern fest: der abendländische Himmelspförtner, St. Peter, ist eben nur an die Stelle des morgenländischen Ridhwân getreten.

---

[1]) G. Polívka, Archiv f. slavische Philologie, XVIII (1896), p. 112 ff.

TOCHARICA.

Von

Pavel Poucha.

VI.

Tocharisch *yāmutsi.*

Daß zwischen den einzelnen alten mittelasiatischen Sprachen Lehnwortbeziehungen existiert haben, habe ich in dem Aufsatze „Zur mittelasiatischen Lehnwortkunde“ (Archiv IV 1, April 1932) schon an einigen Beispielen gezeigt. Bei neuem Durchlesen des Sprachmaterials des Soghdischen und des Tocharischen (A-Dialekt) habe ich ein neues Zeugnis gefunden, welches diese Annahme bestätigt. Im soghdischen *'Krtyh 'nβ'nt ptwry pwstk* (Sūtra des causes et des effets des actions, Ausgabe Gauthiot-Pelliot, T. II, 1926), in dem erzählt wird, wie Ānanda (*''n'nt*) im Jetavanahaine in der Stadt Śrāvastī (*š'r'βst*) an Buddha seine Fragen nach den Ursachen der Unterschiede zwischen den Leuten und ihren verschiedenen Schicksalen richtet, erklärt Buddha u. a. auch, daß „celui qui en les imitant insulte aux paroles des hommes, naît perroquet“, was auf soghdisch heißt: *'ΓRny γwnγ ZKny prw k'tsγ'rδ 'wyn mrtγm'k ZKwh w'γš ptn'ymt rty 'ym'wtsy ''z'yt* (S. 8, Zeile 143—4). „Papagei“ heißt also soghdisch *'ym'wtsy.* In demselben Sūtra kommt dieses Wort noch zweimal vor und zwar Z. 315 (S. 17), in dem Satze: *ZK rty γwnγ mrtγm'k ZKny pry tk'wšn'k βwt 'Pny pry' w'γš 'Pny wyspny pry' βwt rty č'wn 'ym'wtsy ''z'wn s'r ''γt'y,* „l'homme qui aime à examiner et à bavarder et qui est cher à tous, vient de la forme d'existence du perroquet“, und Z. 352 (S. 18) in einem längeren Satze. Aus P. Pelliot's Anmerkung zur Z. 69 des chinesischen Textes desselben Sūtra (S. 56 der Ausgabe, [69]) geht hervor, daß das soghdische Wort *'ym'wtsy,* d. h. etwa **ēmūtsi,* eine Transkription des chinesischen Ausdrucks *ying-wou-tseu* (**·ȵng-miu-tsi*) ist, der im chinesischen Texte des Sūtra durch den Ausdruck *ying-wou-niao* wiedergegeben wird (über die chinesischen Zeichen und das Suffix *tseu* — heute wird nach Pelliot nur *ying-wou* gesagt —, s. S. 56). Darin sieht Pelliot ein Zeugnis dafür, daß das soghdische Sūtra ein in China aus dem Chinesischen übersetzter Text ist, denn, wenn die Übersetzung in Soghdiana entstanden wäre, hätte man sicher dafür einen einheimischen Namen gebraucht.

Wenden wir uns nun dem Tocharischen zu. Auf dem Blatte 70 b 6 der Sieg-Sieglingschen Ausgabe liest man: ⁑ *yāmutsiśśi kokāśśi ko,* und auf Blatt 92 b 2/3: *kokāñ˞ ṣpārāñ˞ yāmutsiñ˞ / //// tu ṣñi pratimaṣ˞ naṣt˞* ⁑

Freilich muß das, was auf Z. 3 steht, nicht zu dem auf Z. 2 Gesagten gehören, denn das Blatt 92 ist eigentlich nur die rechte Blattseite des ganzen Blattes. Da *yămutsiñ* Nom. Plur. ist und *yămutsiśśi* der Gen. dazu, so kann man nach Analogie anderer Substantiva einen Nom. Sg. **yămutsi* rekonstruieren. Dieses *yămutsi* ist ein Vogelname, wie die Nachbarschaft von **kok* (Nom. Plur. *kokāñ*), **ṣpār* (Nom. Plur. *ṣpārāñ*), was auch Vogelnamen sind, bezeugt. Nun ist es naheliegend, toch. **yămutsi* mit soghd. **ēmūtsi* zu verbinden; für das Soghdische ist die Bedeutung „Papagei" gesichert, für das Tocharische allerdings weniger, doch ein Vogelname ist es auch hier sicher, und in der zweiten und dritten Silbe stimmen diese Wörter lautlich überein. Über die Schwierigkeit, welche die Gleichsetzung der beiden Silben *yă-* : *ē-* bietet, hilft vielleicht folgende Erwägung: Dieser Ausdruck kann in beide Sprachen auf verschiedenem Wege und zu verschiedener Zeit eingedrungen sein, oder, wenn er von den Tocharen nicht direkt aus dem Chinesischen übernommen worden ist — was m. E. aber weniger wahrscheinlich ist — konnte er ins Tocharische über den B-Dialekt, welcher westlicher gelegen war, aus dem Soghdischen übernommen worden sein, denn oft entspricht ein *e* des B-Dialektes einem *a* des Tocharischen, wie die Beispiele B *cmel* = A *cm[a]l*, B *eṣerñāna* = A *ṣar*, B *kektseñe* = A *kapśiññi*, B *swese* = A *swase*, B *kesta* = A *kaṣt*, B *krent* = A *krant*, A *ksalune* = B *kselñe*, B *preke* = A *praṣt* zeigen. Das gilt nun aber freilich nur für *ă* und *e* (ob dieses *e* lang oder kurz war, kann man nicht wissen), denn *ā* ist in A und B immer gleich (vgl. B *mā* = A *mā*, B *māka* = A *māk*, B *māntalñe* = A *māntlune*, B *mātar* = A *mācar*, B *pākri* = A *pākär*, B *ysāre* = A *wsār*, B *tkācer* = A *ckācar*). Es bestehen hier also zwei Möglichkeiten: entweder ist das tocharische Wort direkt aus dem Chinesischen übernommen worden, und kann soghd. *ēmūtsi* und toch. *yămutsi* entweder dasselbe Wort in verschiedener Wiedergabe sein oder ist die Verschiedenheit des Anlauts durch Übernahme eines und desselben Wortes aus zwei verschiedenen chinesischen Mundarten entstanden — oder ist die Quelle des tocharischen Wortes im Soghdischen zu suchen und konnte — aber mußte freilich nicht — hier der B-Dialekt die Rolle des Mittlers übernommen haben, wenn tocharisches (und auch B) *e* lang war.[1]) Es bleibt noch das anlautende *y-* (im Tocharischen) zu erklären; dieses *y-* spricht vielleicht dafür, daß die Tocharer das Wort dem Chinesischen direkt entnommen haben, da (freilich im moderneren Chinesischen) das Wort hier mit *y-* anlautet. Aber wer weiß, wie dieser Anlaut im Chinesischen alt ist? Alles in Allem, man kann an der Gleichung *yămutsi* = *ēmūtsi* ≤ *ying-wou-tseu* (*·*ɒng-mi̯u-tsi*) wohl kaum zweifeln und auch die

[1]) Im Tocharischen scheint es lang gewesen zu sein, wie die Gleichung B *ai* = A *e* zeigt: B *saim* = A *sem*, B *laitke* = A *letke*, B *raitwe* = A *retwe*, B *aiśai* = A *eśe*, B *traike* = A *treke*, B *pai* = A *pe*, B *tsaik* = A *tsek*, B *anaiwacce* : A *anewātsune* usw.

Bedeutung des tocharischen Wortes ist durch diese Erwägungen festgestellt.

Nachtrag.

Nachträglich möchte ich noch bemerken, daß die Kluft, durch welche soghd. **ēmūtsi* von toch. A *yāmutsi* getrennt ist, noch auf andere Weise überbrückbar wäre. Erinnere man sich des Wortes B *yakwe* „Pferd" (vgl. Meillet, M. S. L. *18,* p. 390, *yakweṃ* = cas rég. p. 385, plur. *yakwi* J. Jb. I, p. 40), welches in A *yuk* lautet. (Weiter ist davon noch belegt: *yuka ṣiṃ oṅka* //// (271 a, 1); [a]śva iva nirbhogo / *mok yukk oki sne ek*\ / (360, 5) = Nom. Sg.; *yukes* (359, 17; 433 b, 6) = Gen. Sg.; *yukā* (65 b, 1); *yukaṃ* (259 b, 8) = Lok. Sg., Name eines Metrums; *yukañ* (174 b, 2; 253 b, 2; 264 a, 2; 22 b, 6) = Nom. Plur.; *yukas* (264 b, 7; 253 b, 2; 445 b, 1) = Obl. Plur.; *yukasyo* (172 b, 2; 364, 3) = Instr. Plur.) Dieses Wort hängt mit lat. *equus* zusammen und entspricht also einem idg. **ek̑ᵘos*. Merkwürdigerweise zeigt dieses Wort (B *yakwe)* in der ersten Silbe den arischen (vgl. skt. *aśva,* ir. *aspa*) und nicht den westindogermanischen Vokalismus.[1]) Freilich muß dieses *-a-* hier nicht ursprünglich sein, da man vor ihm ein (prothetisches) *y-* findet, welches wiederum dazu führen konnte, daß **ye-* > *ya-* wurde. (Ich stelle mir die Entwicklung dieses Wortes also folgendermaßen vor: idg. **ek̑ᵘos* > urtoch. **yékwos* > **yékwa* (vgl. A *yuka-*) > B *yákwe* (auslautendes *-*a* zu *-e* geschwächt); in A gab urtochar. **yékwa* (über **yókwa*?) > A *yuka-* (als Kompositionsglied belegt) > *yuk,* mit Labialisation der ersten Silbe durch das nachfolgende *kw* zu *yu-*.)[2]) Dann könnte (chin. ·*ɒng-miu- tsi* >) soghd. **ēmūtsi* (*'ym'wtsy*) über **yēmūtsi* (*y-* wäre auch hier ein prothetischer Laut wie in *yakwe*) > A (vielleicht aber < B) *yāmutsi* werden und die Quelle des tocharischen Wortes wäre direkt das Soghdische. So wäre das tocharische Wort Laut für Laut aus dem Soghdischen erklärt; daß im Soghdischen das *-ū-* lang und im Tocharischen kurz ist, steht dieser Erklärung nicht im Wege, da bekanntlich im Tocharischen nur bei *a* eine wirkliche Länge *(ā)* vorkommt, *i*—*ī* und *u*—*ū* aber oft verwechselt werden.[3])

---

[1]) N. D. Mironov, der auf diese Tatsache aufmerksam gemacht hat, führt in seinem Aufsatze Izъ rukopisnychъ materialovъ ekspedicii M. M. Berezovskago vъ Kuču in den Izv. Imp. Ak. Nauk 1909, pp. 547—562, auf S. 552 noch diese Beispiele an: *pañ*-πέντε-*pañca, ṣak-sex-ṣaṣ, kandh-centum-śata, sata; knan-* — γνω (in γιγνώσκω)-*jñā-, zan-*; *kam-* (kommen) *-gam-*.

[2]) Auch dieses Wort bezeugt also, daß man in B den älteren Stand des Tocharischen findet, worauf ich in einem anderen Aufsatze näher eingehen will.

[3]) Vgl. darüber bei E. Sieg und W. Siegling in SBAW. 1908, 2, S. 915—932, Lautbestand S. 920.

ZUR PHONOLOGIE DER FINNISCHEN SCHRIFTSPRACHE.

Von

Vlad. Skalička.

N. S. Trubetzkoy hat in seiner bahnbrechenden Arbeit[1]) einige Zeilen auch der finnischen Sprache gewidmet. Er zählt hier die finnische Sprache zu den uralaltaischen oder turanischen Sprachen (im typologischen Sinne), in denen „die formativen Wortelemente . . . immer nur (es wäre vielleicht besser: gewöhnlich) suffigiert werden". Davon geht noch ein anderes Prinzip hervor: „Die erste Wortsilbe bekommt also für das Sprachbewußtsein eine ganz besondere Intensität, die man als morphologische Intensität bezeichnen darf." Da in der finnischen Sprache der Hauptakzent auf der ersten Silbe liegt, gibt es hier keinen Unterschied zwischen der phonetischen und morphologischen Intensität.

Nach der Idee von den morphologischen Intensitätstufen ist Trubetzkoys finnisches Vokalsystem gebaut:

	a ä			*a ä*
morph. stark	*o ö e*	+	morph. schwach	*o e*
	u ü i			*u i*

Nach Trubetzkoy „kommen im Finnischen die Laute *ü* (geschr. *y*) und *ö* sowohl in Anfangs- wie in Binnen- und Endsilben vor, aber ihr psychologischer Gehalt ist nicht in allen Silben der gleiche: in erster Wortsilbe sind *ü, ö* selbständige, unabhängige Phoneme; in den übrigen Silben sind *ü, ö* (bzw. *ǖ, ȫ*) nur äußerlich phonetisch (und zwar durch das Vorhandensein von *ä, ü, ö* in den vorhergehenden Silben) bedingte Lautvarianten der Phoneme *u, o* (bzw. *ū, ō*)".

Man muß übrigens zweifeln, ob derselbe Laut in verschiedenen Stellungen verschiedenen phonologischen Wert haben kann. Aber in unserem Falle ist davon nicht die Rede. *ö, ü,* bzw. *o, u* und so auch *ä,* bzw. *a* in den nichtersten Silben folgen den *ä, ö, ü,* bzw. *a, o, u* der vorhergehenden Silben. Jedoch nach *e, i* ist der Gebrauch schwankend, *silta: si|ltä, tek|o: te|kö, sinnu|n: sinny|n. ä, ö, ü* sind also auch in den nichtersten Silben selbständige Phoneme.

[1]) N. Trubetzkoy, Zur allgemeinen Theorie der phonologischen Vokalsysteme TCLP I. p. 57ff.

Das zweite Problem der phonologischen Interpretation der finnischen Sprache sind reich entwickelte Diphthonge; es sind dies bekanntlich die Diphthonge *ai, äi, oi, öi, ei, ui, yi, au, ou, eu, iu, äy, öy, ie, uo, yö*. Nach Trubetzkoy (l. c. 56) „ist ein Diphthong, dessen erster oder letzter Bestandteil in derselben Funktion in Verbindung mit anderen Vokalen nicht vorkommt, phonologisch unzerlegbar". Die Diphthonge *uo, ie, yö* kommen im Finnischen nur in der ersten Silbe vor, dagegen die langen Vokale *oo, ee, öö* nur in den nichtersten (jedoch nicht ausnahmslos, vgl. unten). Dafür hat sie Trubetzkoy[1]) und nach ihm (jedoch mit Vorsicht) Kiparsky in seiner wertvollen Einführung in Phonologie für das finnische Publikum[2]) diese Diphthonge als kombinatorische Variante der Vokalphoneme des mittleren Schallfüllegrades betrachtet, die in den nichtersten Silben durch monophthongische lange Vokale (geschr. *oo, öö, ee*) phonetisch realisiert werden. Jedoch die volle Identifikation hindern einige Ausnahmen, so wie *ree|n, tee|n : tie|n, koo|lla : kuol|la'* (mir sind nur diese 3 Stämme mit ee, oo in der ersten Silbe bekannt). Auch die Einphonemigkeit dieser Diphthonge besteht nicht vor dem Vorwurf, daß ihr erster Bestandteil in derselben Funktion in Verbindung mit anderen Vokalen vorkommt; das *i, u, y* der Diphthonge *ie, uo, yö* muß nach derselben Theorie mit diesen Lauten in den Diphthongen *iu, ui, yi* assoziieren. Es entscheiden jedoch über die Mono- oder Biphonemigkeit der Diphthonge ganz andere Momente. J. Vachek in seiner ausführlichen Behandlung dieser Frage[3]) hat als das wichtigste Kriterium zwischen einphonematischen Bewegungsdiphthongen und biphonematischen Stellungsdiphthongen die phonetische Beschaffenheit des betreffenden Diphthongs festgesetzt. Die phonetische Beschreibung[4]) der finnischen Diphthonge zeigt, daß am Anfang und am Ende aller finnischen Diphthonge deutliche Vokale vorkommen, d. h. alle finnischen Diphthonge bestehen als Stellungsdiphthonge aus zwei selbständigen Phonemen.

Ein weiteres Problem bringt uns die phonologische Interpretation der langen Vokale und Konsonanten. Bei den Konsonanten ist die Lösung leichter. Die langen oder geminierten Konsonanten werden immer durch die Silbengrenze geteilt, vgl. *kuk-ka, mut-ta, kärp-pä, ra-ha|t-ta*. Diese Silbengrenze kann auch als morphematische Fuge gelten, *tu-hat|-ta* wird auf dieselbe Weise wie *ra-ha|t-ta* ausgesprochen. Wenn es so ist, muß man die finnischen langen Konsonanten als Verbindung zweier identischen Phoneme betrachten.

Das hat noch eine andere Folge. Wenn das *ŋŋ* (geschr. *ng*, z. B. *lan-*

[1]) l. c. 60, Fußnote.

[2]) V. Kiparsky, Johdatusta fonologiaan. Sonderabdruck aus Virittäjä, 1932.

[3]) J. Vachek, Über die phonologische Interpretation der Diphthonge = Studies in English IV (Práce z vědeckých ústavů XXXIII.) Praha 1933.

[4]) H. Pipping, Zur Phonetik der finnischen Sprache MSFO XIV. Helsinki 1899.

ga|n) biphonematisch ist, muß man seine Bestandteile mit dem kurzen *ŋ*, das nur vor dem *k* vorkommt, identifizieren, d. h. das *ŋ* im Worte *lanka* ist dasselbe Phonem, welches in dem Worte *langa|n* geminiert vorkommt.

Schwieriger ist die Frage nach der Mono- oder Biphonemigkeit der langen Vokale. Wir haben keine Mittel zu beurteilen, daß ein langer Vokal z. B. im Worte *varaan, tuloon* (Stamm *vara, tulo*) biphonematisch wäre. Das gilt natürlich noch im höheren Grade in den Fällen, wo der ganze lange Vokal zweifellos demselben Morphema angehört, z. B. *vaara*. Dafür müssen wir die langen Vokale der finnischen Sprache bis auf weiteres als einphonematisch betrachten.

Wichtig ist die Frage, ob das *i* und *j* zwei Phoneme oder nur zwei Varianten desselben Phonems sind. In keinem Beispiel besteht der Gegensatz *i*: *j*, *i* oder *j* sind nach den benachbarten Lauten gewählt: *ikä, juuri, ohitse, hieno, liuska, ohjelma, aihe, aja|n, koi, laki.* Es stört auch nicht, wenn *i* und *j* öfters zusammen vorkommen, denn in der finnischen Sprache sind die doppelten Phoneme längst bekannt. Hier muß auch bemerkt werden, daß solche doppelte *i͜j* und langes *i* niemals auf derselben Stelle vorkommt, vgl. *iili, iä|n, liika, sija|n, sia|n, laji|n, äijä, tutkii, laji.* Geradeso wirken nicht störend zahlreiche Beispiele mit 3- oder 4-fachen *i͜j* oder mit Kombinationen der *ii* und *j* in den morphematischen Fugen, *oj|ia, äij|iä, nuij|ia, äij|iin.* Jedoch es gibt Beispiele für eine Kombination *iij* innerhalb des Morphems, *liia|n, siia|n, piia|n.* Sollen wir jetzt *ii* als zweifaches Phonem betrachten, wäre hier ein dreifaches Phonem, was dem Finnischen anderswo ganz unbekannt ist. Wenn wir aber *ii* als ein langes Phonem betrachten, so wäre hier ein dem Finnischen unbekannter Gegensatz zwischen dem langen und doppelten Phonem. Davon bleibt uns ein einziges Resultat übrig: *i* und *j* sind verschiedene, obwohl sehr verwandte Phoneme.

Auch die Phoneme *u* und *v* sind sehr verwandt, vgl. *uros, vaara, kuka, aava, lauta, kipu, uuma, ruumis, haue|n, kuva, hakuu.* Der Gegensatz kommt in den morphematischen Fugen vor, vgl *koru|a:korva,* und auch innerhalb des Morphems im Anlaut vor *i*, *ui|ma:vino.*

Der Kehlkopfverschlußlaut kommt im Finnischen im Anlaut (vor Vokalen), im Inlaut (in einigen Verbindungen, z. B. *vaa'an*), jedoch er spielt eine bedeutende phonologische Rolle im Auslaut im Gegensatz Vokal mit oder ohne Kehlkopfverschluß, *maksa: maksa|', maksaa: maksaa|', jää: jää|', vie: vie|', suo: suo|', syö: syö|', tutki: tutki|', asu: asu|', myy: myy', käy: käy|'.*[1]) In dieser Stellung ist der Kehlkopfverschluß teils lexikalisiert, teils morphologisiert, vgl. *maksa* (Leber), *maksa|'* (zahle), *maksaa* (er zahlt), *maksaa|'* (zahlen).

---

[1]) Diese Tatsache muß man im Verbindung mit dem sog. baltischen Sprachbündel betrachten, dessen charakteristisches Merkmal Polytonie (d. h. Melodie- oder Kehlkopfverschlußkorrelation) ist, vgl. R. Jakobson, K charakteristike jevrazijskogo jazykovogo sojuza, Paris, 1931, p. 15f.

Nach dem bisher angeführten ist das Vokal- und Konsonantensystem der finnischen Schriftsprache der folgende:

i	*y*	*u*	*p*	*v*	*m*	
e	*ö*	*o*	*t*	*s*	*n*	*l, r + d*
ä		*a*, alle lang u. kurz	*k*	*j*	*ŋ*	
			ˀ	*h*		

Aus den phonologischen Gegensätzen ist für das Finnische wichtig der Gegensatz palatale Vokale: nichtpalatale Vokale, *ā̆ : ǟ̆, ō̆ : ȫ̆, ū̆ : ȳ̆* (als unpaarige bleiben *ē̆, ī̆*); vgl. in der ersten Silbe *kaski* : *käsk|i, saa* : *sää, soi* : *sö|i, pu|i|den* : *py|i|den, puu* : *pyy*, in der nichtersten Silbe *silta* : *si|ltä, tek|o* : *te|kö, sinnu|n* : *sinny|n*. In den Wörtern, in denen mindestens zwei der Vokale *a, o, u, ä, ö, y* vorkommen, besteht der Gegensatz das Wort mit palatalen Vokalen: das Wort mit nichtpalatalen Vokalen, *suo* : *syö, suo|da* : *syö|dä, vaara|ssa* : *väärä|ssä, sulku* : *sylky, jano* : *jänö, sulke|koon* : *sylke|köön*, usw. Dieser Gegensatz dient nur zur Unterscheidung der Wörter verschiedenen Ursprungs.

Die Quantität der Vokale ist in der finnischen Sprache reich entwikkelt, *vara* : *varaa* : *vaara* : *vaaraa, värin* : *väärin, silmä* : *silmää, tule|n* : *tulee|n, pikaa* : *piikaa, tutki* : *tutkii, ehto* : *ehtoo, kulu* : *kuluu* : *kuulu* : *kuuluu, sydän* : *syydä|n, näky* : *näkyy, kylvö|n* : *kylvöö|n*. *ee* und *oo* kommen in der ersten Silbe nur selten (*öö* niemals) vor, z. B. *tee|mme, koo|kas*, und daher gibt es keine genauen Beispiele für den Gegensatz *e* : *ee, o* : *oo* in der ersten Silbe. Wie man aus den Beispielen sieht, ist die Vokalquantität teils lexikalisiert, teils (in der nichtersten Silbe) morphologisiert.

Der Gegensatz Vokal: Vokal mit Kehlkopfverschluß ist schon oben behandelt worden.

Für das Finnische ist charakteristisch auch der Gegensatz einfacher Konsonant: geminierter Konsonant, *tapaa* : *tappaa, muta* : *mutta, kuka* : *kukka, kimo* : *kimmo, kana|n* : *kanna|n, kisa* : *kissa, pelo|n* : *pello|n, vira|n* : *virra|n*. Dieser Gegensatz ist lexikalisiert, äußerst selten morphologisiert, vgl. *loppu|mme* (unser Ende), *lopu|mme* (wir sind zu Ende).

Für die Wortstruktur sind die Vokale von großer Wichtigkeit. Das Repertoir der silbentragenden Vokale und Diphthonge beträgt 32.

Dagegen sind die Kombinationen der Konsonanten verhältnismäßig gering an der Zahl (72) und nur auf den Inlaut beschränkt.

a) Explos. + Explos. *tk*
b) Explos. + Spirans *ps, ts, ks, tv, tj* (sporadisch)
c) Explos. + Liquida *tr, kl, kr, pl, pr* (alle nur sporadisch)
d) Spir. + Explos. *sk, sp* (sporadisch), *st, ht, hk, hd*
e) Spir. + Spir. *sv, hv, hj*
f) Spir. + Liquida *sm, sn, sl, hm, hn, hl, hr*

g) Liquida + Explos. *lt, lp, lk, rt, rp, rk, nt, mp, nk*
h) Liqu. + Spir. *lv, ls, lh, lj, rv, rs, rh, rj, ms, ns, nh*
i) Liquida + Liquida *lm, ln, rn.*

Aus den Kombinationen eines Konsonanten und eines Doppelkonsonanten findet sich nur die Kombination Liqu. + gem. Explos. oder *ss*: *ltt, lpp, lkk, rtt, rpp, rkk, ntt, nkk, mpp,* und sporadisch *nss, mss, lss, rss.*

Die Kombinationen aus drei verschiedenen Konsonanten sind sehr selten, am gewöhnlichsten findet sich das Beispiel Liqu. + s + Explos. *lst, rst, nst* (im Worte *konsti*), *lsk, rsk.*

Andere Kombinationen sind ganz sporadisch, z. B. in den Wörtern *simpsukka, mankla|ta, horsma, virtsa.*

Zusammen nur 72 Kombinationen (davon 16 selten).

Es ist sehr interessant, daß in den morphematischen Fugen nur solche Konsonantenverbindungen vorkommen, die wir auch von anderswo kennen, vgl. *loh|ta* so wie *kohta, kuus|ta* : *kiista, ol|kaa* : *olkaa, kant|ta* : *kenttä* usw. Das ist ein sehr charakteristisches Merkmal des flexivischen Gepräges der finnischen Sprache.

Das Wort kann — mit der Ausnahme des *d* — mit allen Konsonanten beginnen. Mit 2 Konsonanten beginnen nur einige neuere Lehnwörter: *krapu* (Krebs), *pramea* (prachtvoll).

Im Auslaut kommen nur einige Konsonanten vor: *t, s, n, l, r,* ʼ; sonst ist der Auslaut vokalisch.

Zum Schluß sei noch ein charakteristischer Zug der finnischen Wortstruktur angewendet. Die erste, akzentuierte Silbe hat dasselbe phonologische Repertoir wie die nichterste. Der Unterschied besteht nur in den Kombinationen der Vokale und Konsonanten: 1. in den nichtersten Silben können nur die einfachen Vokale und die i-Diphthonge vorkommen, und 2. nach der nichtersten Silbe kann sich nur eine Verbindung zweier einfachen Konsonanten befinden (Ausnahmen äußerst selten, vgl. *vanhurskas*).

GAGAUSISCHE LAUTLEHRE III.

Von

N. K. Dmitrijev.

§ 33.

Es gibt im Gagausischen nur eine Art „*h*“, nämlich dasjenige, welches dem deutschen „ach“-Laut am meisten entspricht. Zwar behauptet Moschkov (in seiner Einleitung, S. XXX), daß wir in der Mundart von Etulija einem Hauch gleich deutschem „*h*“ begegnen, aber dieser Laut ist nur dieser einen der gagausischen Mundarten eigen. Und während in der osmanischen Literatursprache jedes ursprüngliche „*ḫ*“ in „*h*“ übergeht, haben wir in unserer Sprache eine umgekehrte Evolution: „*h*“ (türkisch, arabisch, rumänisch) > „*ḫ*“.

Die sekundären Prozesse sind dieselben, wie im Osmanischen selbst: das ursprüngliche „*ḫ*“ kann 1. beibehalten werden, 2. fakultativ ausfallen, 3. obligatorisch ausfallen, 4. sich in „*j*“ verwandeln, 5. sich in „*f*“ verwandeln und 6. als ein unphonetisches Element auftreten.

1. „*h*“ *wird in folgenden Fällen beibehalten:*

g'ünaḫ [25 w] (Sünde) = osm.-pers. *g'ünah* (< *guna:h*).
ǧäḫir [34 w] (Gift) = osm.-pers. *zeh(i)r*.
ḫazïr [4] (fertig, anwesend, jetzt) = osm.-ar. *hazïr* < *ḥà:ḍïr* حاضر.
ḫ'eps'i [4] (alle, sie alle) = osm. *hepsi* (< *hep-(i)-si*).
iḫt'ijar [48 w] (Greis, Alter) = osm. *ihtii̯ar* < ar. *iḫtii̯a:r*, wie bekannt, mit einer anderen Semantik.
is'läḫ [48 w] (Verbesserung, Reform) = osm.-ar. *ïslah* < *ïṣla:ḥ* اصلاح.
ištaḫ [49 w] (Appetit) = osm. vulg. *ištah* < pers.-osm. lit. *ištiha:*.
m'üḫ'let' [3] (Verlängerung, Prolongation) = osm.-ar. *mühlet* < *mùhlat*.

Daraus ersieht man, daß das osmanische „*h*“, welches in neuer Zeit aus خ ,ح und ه (d. h. „*ḫ*“, „*ḥ*“ und „*h*“) entstanden ist, überall in „*ḫ*“ (russisch: „*x*“) verwandelt ist, was ohne Zweifel slavischem Einfluß zuzuschreiben ist. Denn es gibt bekanntlich im Russischen und im Bulgarischen nur eine Art „*h*“, nämlich „*ḫ*“; außerdem klingt das rumänische „*h*“ (wenn es nicht vor Vokalen im Anlaut steht) meist wie slavisches „*ḫ*“.

2. „*h*“ *wird bewahrt oder fällt aus (fakultativ):*

ašla = *ḫašla* [10 w] (ausbähen).
k'eb'et-ai̯r-osun = *k'eb'et ḫai̯r olsun* [55 w] (seien Sie gesund!).

ła:na = łaḫna [68 w] (Kohl) = osm.-gr. *lahàna < laḫàna.*
za:r'ä = zaḫr'ä [35 w] (Wintervorrat) = ar. *ðaḫi:ra* > osm. *zakre.*

3. *„h" wird in beliebiger phonetischer Position weggelassen,* wobei im Inlaut und im Auslaut der vorhergehende Vokal lang wird. Beispiele:

a) *im Anlaut:*

ačan [10 w] (wann?) = alt. osm. *hačan < qačan.*
afta [9 w, 35] (Woche) = osm.-pers. *hafta <* هفته *häftä.*
ai̯r olsun [3 w] (guten — scil. — Abend!) = osm.-ar. *hai̯r* (< *ḫai̯r* خير) *olsun.*
akikat [5 w] (Wahrheit) = osm.-ar. *hakikat < haqi:qat* حقيقت.
àn'i [7 w] (welcher? wo?) = alt. osm. *hàni < qànï; àn'ik'i* [7 w] (dasselbe).
asta [9 w] (krank) = osm.-pers. *hasta <* خسته *ḫästä* mit einer anderen Semantik.
iz'met' [47 w] (Dienst) = osm.-ar. *hizmet ~ hidmet <* خدمت *ḫidmat.*

b) *im Inlaut:*

beda:va [13 w] (unentgeltlich) = osm.-pers.-ar. *bedava* ~ lit. *bà:d-i havà* باد هوا. Die Form ohne *„h"* ist sehr früh im Vulgär-Osmanischen erschienen.
g'üna: g'ir- [25 w] (eine Sünde begehen; wörtlich: „in eine Sünde eintreten") < *g'ünah-a g'ir'-.* Siehe: *g'ünaḫ.*
kaba:t [49 w] (Schuld, Vergehen) = osm.-ar. *kabahat < qaba:ḥat* قباحت.
ma:murłuk [70 w] (Trunkenheit) = osm.-ar. *mahmurluk < maḫmu:r-luq <* √ مخمور *maḫmu:r.*
ma:muz [70 w] (Sporn) = osm.-ar. *mahmuz <* مهموز *mahmu:z.*
ma:suł [71 w] (Resultat; Erzeugnis, Ernte) = osm.-ar. *mahsul <* محصول *maḥsu:l.*
ma:suz [71 w] (speziell, besonder) = osm.-ar. *mahsus <* مخصوص *maḫsu:s.*
pa: [77 w] (Preis) = osm.-pers. *beha ~ baha,* osm. vulg. *paha <* بها *bäha:.*
pelivan [79 w] (Athlet, Ringer) = osm.-pers. *pehlivan < pählìva:n.*
ra:met [83 w] (Gottesgnade) = osm.-ar. *rahmet <* رحمت *ràḥmat.*
ra:t [83 w] (Ruhe) = osm.-ar. *rahat <* راحت *ra:ḥat.*
sa:bi [84 w] (Wirt, Hausherr) = osm.-ar. *sahib (//p) <* صاحب *ṣa:ḥib.*
to:m [97 w] (Samen) = osm.-pers. *toḫ(u)m <* تخم *toḫm.*

Über den Ausfall von *„h"* im Inlaut siehe Materialien, S. 121, Études, p. 94. Die Verlängerung des vorhergehenden Vokals, als Resultat des Ausfalls von „h", ist bei B e r g s t r ä s s e r (op. cit. S. 254) erläutert.

c) *im Auslaut:*

ikra: jet- [48 w] (sich abwenden) = osm.-ar. *ikrah et- <* اكراه *ikra:h.*
padiša: [3] (Kaiser, Monarch) = osm.-pers. *pad(i)ša(h) <* پادشاه *pa:diša:h.*

saba: [84 w] (Morgen) = osm.-ar. *sabah* (< صباح *ṣaba*: *ḥ*).
s'iia [88 w] (schwarz) = osm.-pers. *siiah* < *siia*: *h* سياه.
t'es'p'i [96 w] (Rosenkranz) = osm.-ar. *tesbih* < تسبيح *taṣbi*: *ḥ*.
t'ez'g'ä [95 w] (Ladentisch) = osm.-pers. *tezg'ah* ~ osm. lit. *destg'ah* < دستگاه *dästg'a*: *h*.
val:*a*: [20 w] (bei Gott!) = osm.-ar. *val*: *àh-i* < والله.

In den neuen osmanischen Dialekten findet man nur einige vereinzelte Formen, wo „*h*" im Auslaut verschwunden ist. Beispiele sind in Materialien, S. 122 angeführt. Nach J a c o b (Vulg. Tk., 711) und H u a r t (Notices sur trois ouvrages en turc d'Angora) ist diese Erscheinung eher dem Vulgär-Osmanischen eigen.

4. *h* > *j* *(im Anlaut)*:

jem'en' [40 w] (eben, gerade; beinahe) = osm.-pers. *hemen* < *heman* < همان *hema*: *n*.
jer'if' [41 w, 47] (Kerl, Bursche) = osm. *herif*.
jesap [42 w, 31] (Rechnung) = osm.-ar. *hisap* < حساب *ḥisa*: *b*. Man begegnet auch der Form *hesap*.

Näheres darüber siehe Materialien, S. 121, wo ich einige Beispiele aus dem mazedonischen, kastamunischen, trapezuntischen und dem Ada-kale-Dialekt gebe, wie auch einige serbische Turzismen anführe. Cf. auch B l a u, Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler, S. 27 und S s e l i š č e v A., Skizze der mazedonischen Dialektologie,[1]) S. 120 ff., woraus ersichtlich ist, daß der Übergang *h* > *j* für viele Balkan-Sprachen sehr typisch ist.

Was die gagausischen Mundarten selbst betrifft, so wird im Dorfe *Haidar* jedes „*h*" im Anlaut zu „*j*": cf. M o s c h k o v's Einleitung, S. XXX.

5. ‚*h*' > ‚*f*' *(im Inlaut und Auslaut)*:

sarfoš [86 w] (Trunkenbold) = osm. vulg. *sarfoš* ~ *saroš* = osm. lit. *serhoš* < pers. سرخوش.
silaf [88 w] (altertümliches Messer im Gürtel) = osm.-ar. *silah* < سلاح *sila*: *ḥ*.
tafta [94 w] (Brett, Tafel) = osm.-pers. *tahta* < تخته *täḫtä*.

Einige Analogien dazu findet man in den Dialekten von *Ḫudavendg'ar* und *Karamanie*,[2]) sowie auch im kastamunischen Dialekt (Thury, S. 14). Siehe darüber meine Études sur l'influence mutuelle des langues serbe et turque, III, p. 95 (russisch).

[1]) Russisch.
[2]) M a x i m o v V. Versuch der Erforschung der Türkdialekte von Ḫudavendg'ar und Karamanie (russisch).

6. *Unphonetisches „h“ im Anlaut:*[1])

ḫad'et' [103 w] (Gebrauch) = osm. *adet* < ar. عادت *'a:dat* = turkm. *a:dat.*
ḫai̯ği̇r [103 w] Hengst) = osm. *ai̯ği̇r* < *ai̯ği̇r.*
ḫai̯va [103 w] (Quitte) = osm. *ai̯va.*
ḫambar [104 w] (Speicher) = osm.-pers. *ambar* < انبار *ämba:r.*
ḫarap [104 w] (Araber) = osm. *arap* < ar. عرب *'arab* = turkm. *arap.*
ḫarmut [105 w] (Birne) = osm. *armut* < *armud* aus pers.
ḫašča [105 w] (Geld) = osm. *akča* ~ *akče.*
ḫaškana [105 w] (Küche) = osm.-pers. *ašhane* < آشخانه *ašha:nä.*
ḫ'eleb'et:a [105 w] (gewiß, natürlich) = osm.-ar. *elbet:e.*
ḫ'elp'ez'ä [105 w] (Bündelchen) = osm.-pers. *jelpaze.*
ḫ'en' [105 w] (am größten, am meisten — Zeichen des Superlativs) = osm. *en* < *eñ* = turkm. *iñ.*
ḫ'en'd'ez'ä [105 w] (Elle) = osm.-pers; *endaze* < اندازه *ända:zä.*
ḫobur [106 w] (Vampir) = osm. *obur* (Fresser).
ḫol:uk [106 w] (Krippe) = osm. *oluk* (Rinne, Kehle).
ḫorospul [106 w] = osm. *orospi̇* ~ *orospu* < *rospu.*
ḫoruč [106 w] (Fasten) = osm. *oruǧ* (*ǧ*//*č*).
ḫotar [106 w] (Grenze, Mark) = krim.-nog., kaz., baschk. *otar* (Herde, Weide, Meierei).

Ein solcher Laut erscheint in jenen sprachlichen Zonen (Mazedonien) und Mundarten (Vulgär-Osmanisch), wo der Ausfall von *„h“* in einigen phonetischen Positionen ganz normal oder gestattet ist: die Formen mit dem unphonetischen *„h“* im Anlaut erklären sich als Analogiebildungen zu solchen, wo ein *„h“* im Anlaut organisch aufgetreten ist. Dasselbe findet man sehr oft in anderen türkischen Sprachen (besonders im Kumükkischen).

§ 34. Abfall der Endkonsonanten.

iz'm'ek'är [48 w] (Arbeiter; Diener) = osm.-pers. *hizmetk'ar* < ar. $\sqrt{}$ *ḫidmat* خدمت.
met et- [72 w] (loben) = osm.-ar. *medh* (< مدح *medḥ*) *et-.*
ras g'eleǧek [55] (er wird begegnen) = osm. *rast* (< pers. راست *ra:st*) *g'eleǧek.*
zapsi̇zli̇k [35 w] (Schamlosigkeit) = osm.-ar. *zabt et-* (< ضبط *ḍabṭ*) -halten, besitzen.

Ebenso wie in den osmanischen Mundarten finden wir auch im Gagausischen Apokope des stimmlosen auslautenden Konsonanten; dieselbe Erscheinung findet auch im Inlaut in einer geschlossenen Silbe statt. Wie bekannt, wird dies im Osmanischen als Merkmal der Vulgärsprache betrachtet (Materialien, 134; Études IV, 105). Kowalski, EI, 981, S. 49.

[1]) Siehe: Kowalski EI, 977, § 23.

§ 35. Metathese der Konsonanten.

ḫai̯v'er' [103 w] (Kaviar) = osm. *ḫavjar* ~ *kavjar* < *qavjar*.
jisil- [43 w] (abnehmen) = osm. *ek'sil-*.
m'eḫlem [72 w] (Salbe) = osm. vulg. *melhem* (Pflaster) = osm. lit. *merhem* < ar. مرهم.
trup [97 w] (Meerrettich) = osm. *turp*.

Die Metathese ist im Gagausischen ganz normal entwickelt, ebenso wie im Vulgär-Osmanischen und in den osmanischen Mundarten (Materialien, S. 135; Études IV, 107—108). Meistens kommt in der Metathese die Gruppe: *Liquida* + *Verschlußlaut* vor. Siehe Kowalski, EI, 982, § 50.

§ 36. Assimilation und Dissimilation der Sonoren.

Beispiele:

1. *n* > *m*:

ma:d'em [69 w] (Bergwerk) = osm.-ar. *ma'den* < معدن.
m'erd'iv'en [72 w] (Treppe) = osm. vulg. *merdiven* = osm.-pers. *nerdüban* < نردبان.
muska [73 w] (Amulett) = osm. vulg. *muska* < *musqa* (Kopie, Exemplar) = osm.-lit. *nüsha* < ar. نسخه.

Viele Analogien dazu finden sich im Osmanischen und in dessen Mundarten (siehe Materialien, S. 137, Études IV, p. 107—108).

2. *md* > *nd*:

šin'd'i [114 w] (nun) = osm. *šimdi*, wo *m* sich dem folgenden *d* assimiliert.

3. *n* > *l*:

filǧän [102 w] (Glas) = osm. vulg. *filǧan* = osm.-pers. *finǧan* < فنجان.
šamdal [113 w] (Leuchter) = osm. vulg. *šamdal* < osm.-ar.-pers. *šemdan* < شمعدان.

Diese Erscheinung war noch auf osmanischem Boden entstanden. Analogien zu dieser Dissimilation siehe Materialien, S. 135—137 und Études, p. 106—8.

4. *l* > *n* (im Wortstamm):

s'en's'elä [87 w] (Verwandter) = osm.-ar. *silsile* ~ *selsele* (Kette; Genealogie).

5. *m* > *n*:

naštrapa [74 w] (Kupferkrug) = osm. vulg. *mašrapa* = osm.-ar. *mišrebe* مشربه.

6. *r* > *l*:

bir-karan [53 w] (immer, beständig) = osm.-pers.-ar. *ber karar* بر قرار.

7. *nn* > *nd*:

ǧen'd'em [34 w] (Hölle) = osm.-ar. *ǧehen* : *em* جهنم.

8. *nb* > *mb*:

p'emb'ä [79 w] („kirschenfarbig", hellrot) = osm.-pers. *pembe* < پنبه.
t'em'b'iẖ [95 w] (Befehl) = osm.-vulg. *tembih* < ar. تنبيه.

Diese Assimilation der Labialen war schon auf persisch-osmanischem Boden entstanden.

§ 37. Nach Nasalen wird „ł (l)" zu „n".

adïm-na- [4 w] (schreiten) anstatt: *adïm-ła-* = osm. *adïm-ła-*.
ai̯dïn-na-n- [5 w] (sich aufklären) anstatt: *ai̯dïn-ła-n-* = osm. *ai̯dïn-ła-*.
ai̯dïn-nïk [5 w] (Licht; klar) anstatt: *ai̯dïn-łïk* = osm. *ai̯dïn-łïk* < *ai̯dïn-łïq*.
an-na- [7 w] (verstehen) anstatt: *an-ła-* = osm. *an-ła-*.
an-nï [7 w] (Stirn) anstatt: *ałnï* = osm. *ał(ï)n*.
asłan-nar [30] (Löwen) anstatt: *asłan-łar* = osm. *asłan-łar* < *arsłan-łar*.
avšam-n'e-i̯-ïn = *avšam-le-i̯-ïn* [3 w] (abends) = osm. *akšam-ła-i̯-ïn*.
bun-nar [1] (diese — Plural) anstatt: *bun-łar* = osm. *bu-n-łar*.
čilen'-n'är [110 w] (Oberbefehl) anstatt: *čilen'-lär*.
čïtran-nïk [112 w] (ein Ort, der mit dichtem Gras bewachsen ist) anstatt: *čïtran-łïk*.
čoban-nar [38] (Schafhirten) anstatt: *čoban-łar* = osm. *čoban-łar*.
d'eli kan-nï [28 w] (unverheiratet) anstatt: *d'eli kan-łï* = osm. *deli kan-łï*.
d'in'-n'e-n'-elim [74] (erholen wir uns!) anstatt: *d'in'-le-n'-elim* = osm. *din-le-n-elim* < *diñ-le-n-elim*.
fidan-nar [5] (Sträucher) anstatt: *fidan-łar* = osm. *fidan-łar*.
g'id'en'-n'är [8] (die Gehenden) anstatt: *g'id'en'-lär* = osm. *g'iden-ler*.
g'ün-nük' [25 w] (Weihrauch) anstatt: *g'ün-lük'* = osm. *g'ünlük'*.
jai̯man-na-n- [37 w] (scherzen) anstatt: *jai̯man-ła-n-*.
jan-narïna [14] (zu ihnen) anstatt: *jan-łarïna* = osm. *jan-łarïna*.
jan-na-š-ïk [38 w] anstatt: *jan-ła-šïk*.
jan-nï-š [38 w] (Irrtum) anstatt: *jan-łïš* = osm. *jan-łïš* < *jañ-(ï)ł-ïš*.
jek'in'-n'ik' [40 w] (Flur, Feld) anstatt: *jek'in-lik'* = osm. *ek'in-lik'*.
jet's'in'-n'är [7] (sie sollen erreichen) anstatt: *jetsin-lär* = osm. *jetsin-ler*.
jïnsan-nar-dan [31] (von den Leuten—Ablativ) anstatt: *insan-łar-dan* = osm. *insan-łar-dan*.
jöt'ög'ün'-n'är [45 w] (letzthin) anstatt: *jöt'ög'ün-lär* = osm. *öte g'ün-ler*.
kad'em-n'i [50 w] (glücklich) anstatt: *kadem-li* = osm. *kadem-li*.
kan-nï [52 w] (tapfer) anstatt: *kan-łï* = osm. *kan-łï* < *qan-łï*.
karan-nïk [53 w] (Finsternis) anstatt: *karan-łïk* = osm. *karan-łïk* < *qarañ-łïq*.
k'in'-n'e-n'- [57 w] (Rache nehmen) anstatt: *k'in'-le-n'-* = osm. *k'in-le-mek* (beneiden).

k'in'-n'i [58 w] (rachgierig) anstatt: *k'in-li* = osm. *k'in-li.*
koịun-narï [2] (seine Schafe) anstatt: *koịun-łarï* = osm. *koịun-łar-ï* < *qoịun-łar-ï.*
nïšan-na-n- [75 w] (mit einem Zeichen bezeichnen) anstatt: *nïšan-ła-n-* = osm. *nišan-ła-.*
nïšan-nï [75 w] (mit einem Zeichen bezeichnet, zur Ehe versprochen) anstatt: *nïšan-łï* = osm.-pers. *nišan-łï.*
odun-nuk [76 w] (Holzhaufen) anstatt: *odun-łuk* = osm. *odun-luk* < *odun-łuq.*
on-nar [14] (sie, diese) anstatt: *on-łar* = osm. *on-łar.*
on-nu [76 w] (Zehn) anstatt: *on-łu* = osm. *on-łu.*
on-nuk [76 w] (eine rumänische Kupfermünze) anstatt: *on-łuk* = osm. *on-łuk* < *on-łuq.*
sabun-na- [84 w] (seifen) anstatt: *sabun-ła-* = osm. *sabun-ła-.*
saman-nïk [85 w] (Strohhaufen) anstatt: *saman-łïk* = osm. *saman-łïk* < *saman-łïq.*
s'erin'-n'e- [87 w] (erfrischen) anstatt: *s'erin'-le-* = osm. *serin-le-.*
šen'-n'ik' [113 w] (Fröhlichkeit) anstatt: *šen-lik'* = osm. *šen-lik.*
taban-nï [98 w] (Fußsohle habend, mit einer Fußsohle) anstatt: *taban-łï* = osm. *taban-łï.*
uzun-nuk [99 w] (Länge) anstatt: *uzun-łuk* = osm. *uzun-łuk* < *uzun-łuq.*
z'eñg'in'-n'e-miš [14] (reich geworden) anstatt: *z'eñg'in'-le-miš* = osm. *zeng'in-le-miš.*

Diese Assimilation, die im Gagausischen sehr verbreitet ist, findet Analogien im Turkmenischen und in vielen anderen Türksprachen. Sie betrifft in unserer Sprache folgende Affixe: *-łïk, -ła, -łï, -łar, -łan.* Siehe Materialien, S. 137, und K o w a l s k i, EI, 988, § 40.

§ 38. Dissimilationen der Verschlußlaute.

1. Vor „*t*" wird das „*č*" zu „*š*", z. B.:

aštïlar [35] (sie haben geöffnet) = osm. *ačtïlar.*
g'ešt'in [29] (du bist vorübergegangen) = osm. *g'ečtin* = turkm. *g'ečtiñ.* Siehe Materialien, 130.

2. *sč* > *šč*:

rùšče [83 w] (russisch) und *rušča* [83 w] (russischer Tanz) < *rus-če* und *rus-ča.* Für denselben Prozeß in serbischen Turzismen siehe Études IV, 105.
In *bošča* [16 w] (Leinbündel), welches = *boḫča* [16 w] (Tischtuch) = osm. *bo:'ča* < *boğča* بوغچه — haben wir *š* < *ḫ*.

3. *b* > *m*:

m'en'èfša [72 w] (Veilchen) = osm. vulg. *menefše* ~ *menekše* = osm.-pers. *benefše.*

4. *kt* > *ḫt*:

meḫtub [72 w] (Briefumschlag, Paket) = osm.-ar. *mektub* > *mektup* ~ *mektüb* > *mektüp* (Brief).

5. *ḫš* > *vš*:

avšam [3 w] (Abend) = osm. *akšam* ~ *aḫšam* (aus pers.).

§ 39. **Lautwandel f > p im Anlaut.**

Diese Erscheinung können wir in folgenden Fällen beobachten:

pïndïk [82 w] (Nuß) = osm.-gr. *fïndïk* < *fïndïq* فندق.
pïrïldaq [83 w] (Brummkreisel) = osm. *fïrïldak* < *fïrïldaq*.

Analogien dazu findet man im Turkmenischen, Özbegischen, Kazackischen, Kumückischen und anderen Türksprachen.

§ 40. **Lautwandel t > d im Inlaut.**

kuv'ed'i [51] (die Kraft — accusat.) von *kuv'et'* (Kraft — nominat.) = osm. *kuv* : *eti* < ar. √*quw* : *at* < قوة = turkm. *quwadь* (sic!) < nominat. *quwat*.
vakïdï [44] (die Zeit — accusat.) vom *vakït* (Zeit — nominat.) = osm. *vakt-ï* < √*vak(ï)t* < ar. *vaqt* وقت.

Im Inlaut zwischen Vokalen wird etymologisches *t* zu *d*. Die gagausischen Beispiele entsprechen hier nicht dem Osmanischen, sondern dem Turkmenischen, wo dieser Lautwandel sehr verbreitet ist, z. B. *hök'imed-i* von *hök'imet* < ar. حكومت, *manad-a* von *manat* usw.

§ 41.

Von den Konsonantengruppen sind im Anlaut folgende Lautverbindungen möglich: 1. Verschlußlaut + Liquida (d. h. *bl*, *br*, *gr*, *kr*, *tr* und *sl*), 2. *s* + Verschlußlaut (d. h. *sk*, *st*, *sp*).

Es ist zu bemerken, daß die meisten Wurzeln mit solchem Anlaut Lehnwörter sind und daß in den echten Türksprachen ein solcher unzulässig ist. Es bleiben einige Formen, wie *bra:-*, *br'ä!* und *kra:* oder mimologische Bildungen, wie *trak*, die denselben Anlaut auch im Osmanischen haben (cf. Deny, 91). Zu den Eigentümlichkeiten des Gagausischen gehört, daß es den fremden Anlaut nicht umarbeitet, wie z. B. das Osmanische. Hier bewahren die entlehnten slavischen, rumänischen und griechischen Wörter dieselbe phonetische Gestalt, wie in der eigenen Sprache. Weiter unten geben wir Wörterlisten mit solchem Anlaut. Siehe Kowalski, EI, 978, § 27.

Wörter mit *b* + *l* und *b* + *r* im Anlaut:

1. *blagoslovit et'-* [15 w] (segnen) < slav.
   blagušt'èn'i [15 w] (Mariä Verkündigung) < slav.
   blastamat [15 w] (Taugenichts, Schurke) < rum.

2. *bra*: - [17 w] (verlassen, entlassen) < osm. *b(ï)rak-* < *b(ï)raq-*.
br'ä! [17 w] (ach!) = osm. *bre!* < alban.

Wörter mit *g* + *r* im Anlaut:

gramàtka [24 w] (Büchlein) < russ.-gr.
grand'ei̯ [24 w] (Achse eines Rades) < rum.
grìnda [24 w] (dicker Holzbalken) < rum.
gros [24 w] (Karzer) < rum.
groš [24 w] (Grosch) < russ.-bulg. < osm.
gruiu [24 w] (Narr) < rum.

Wörter mit *k* + *r* im Anlaut:

kra: [62 w] (Rauhreif) = osm. *kïra*:*ï* < *qïraġï* = turkm. *qïrau̯*.
krai̯ [62 w] (Mörder) < rum. *craiŭ*.
kral [62 w] (König — im Kartenspiel) < slavische Form dieses Wortes.
krastal [62 w] (Kristall) < rum.
k'r'es'n'ìca [62 w] (Taufmutter) < slav.
kr'ivat [62 w] (Bett) < rum. *crivată*.
kròsnu [62 w] (Kelterbaum) < slav.
krúča [62 w] (Kreuz) < rum. *cruсă*.
krùša [62 w] (Münze) < osm. *kuruš* < *guruš*.

Wörter mit *t* + *r* im Anlaut:

trak [97 w] (krach!).
tràka [97 w] (Schelle).
trampa jet- [97 w] (wechseln) = osm. *trampa* < it. *trampa*.
traš et'- [97 w] (rasieren) = osm.-pers. *teraš et-* < تراش *tära*:*š*.
tr'ep'ez' [97 w] (Tisch) < griech. τράπεζα.
t'rìfun [97 w] (Menschengestalt, die auf einem Tuch gestickt ist).
tr'imur [97 w] (Dreitagsfasten) < griech.
tròfa [97 w] (Krümchen) < slav.
trup [97 w] (Meerrettich) = osm. *turp* = turkm. *turp*.

Wörter mit *s* + *l* im Anlaut:

slan'ìna [89 w] (Talg) < slav.
slòvii̯e [89 w] (Bedingung) < slav.
slǔči [89 w] (Unglück) < russ.
slùga [89 w] (Diener) < slav.
sluš kalk- [89 w] (sich bäumen) < russ.
slut [89 w] (unschön).

Wörter mit *s* + *k* im Anlaut:

skà'un [88 w] (Stuhl, Lehnstuhl) < rum.
s'k'ela [88 w] (Kurvenlineal) = osm. *isk'ele* (Treppe) < it. *scala*.

s'k'èmla [88 w] (Sitzbank) = osm. *isk'emle* < gr.
skïrta [89 w] (länglicher Heuschober).
skròfa [89 w] (Eber) < rum.

Wörter mit *s* + *t* im Anlaut:

stàłka [90 w] (eine Art Brett) < slavisch.
starčina [90 w] (Bezirksamtsvorsteher) < russ. (graphisch): *staršina.*
stavroz [90 w] (Kreuzeszeichen) < gr. σταῦρος (Kreuz).
s't'e˘onoz = *s't'evonoz* [90 w] (Trauung) < gr. στέφανος.
stïlp [90 w] (Monument) < rum. < bulg.
stïnǵin [90 w] (Faden) < rum. *stăngen.*
stoł [90 w] (Lehnstuhl — sic!) < russ. *stoł* (Tisch), bulg. *stoł* (Lehnstuhl).
struñga [90 w] (Melkhütte für Schafe).

Wörter mit *s* + *p* im Anlaut:

s'p'ii̯àda [90 w] (Beichte).

§ 42.

Im gagausischen „*k*“ sind zwei Laute zusammengefallen: das ursprüngliche alttürkische und arabische (in Lehnwörtern) ق (hinterlingualer und bisweilen velarer stimmloser Verschlußlaut) und ك (mediopalataler, stimmloser Verschlußlaut). Jetzt unterscheiden sie sich nur dadurch, daß ك seine Palatalisation vor den vorderen Vokalen bewahrt.

Was den osmanischen Anlaut betrifft, so ist ihm sowohl „*k*“ wie „*g*“ gleich eigen. Mit den verwandten Mundarten verglichen, läßt sich im Osmanischen einige Verbreitung von „*g*“ auf Kosten von „*k*“ beobachten. Einstweilen können wir hier aber kaum ein bestimmtes Gesetz feststellen, da einige osmanische Mundarten das „*g*“ bevorzugen, andere aber in dieser Beziehung konservativer sind (mehr darüber Materialien, S. 112). Im Gagausischen haben wir dasselbe Bild. Der Prozentsatz der „*k*“-Anlaute übersteigt den der „*g*“-Anlaute nicht gar sehr; so steht unsere Sprache in diesem Punkte der osmanischen Literatursprache näher, als z. B. dem kastamunischen Dialekt.

§ 43. **Wörter mit „k“ im Anlaut:**

kai̯b'- et'- [50 w] (verlieren) = osm. vulg. *kai̯b et-* = osm. lit. *gai̯b et-* < *ġai̯b et-* < ar. غيب.
kai̯et' [50 w] (außerordentlich) = osm. *gai̯et* < *ġai̯et* < ar. غاية.
kałabałïk [51 w] (Gedränge; Menge) = osm. vulg. *kałabałïk* < *qałabałik* = osm. lit. *galebelik* < ar. غلبه.
kàłfa [51 w] (Handwerksbursche) = osm. *kałfa* < *qałfa* < ar. خليفه.
kar'ez'len- [53 w] (beneiden) = osm.-ar. *garaz* < غرض.
ka:r'i [53 w] (außer) = osm. *gai̯ri* < ar. غير = turkm. *qai̯ra.*

kavga [49 w] (streit) = osm. vulg. *kavga* < *qavġa* = osm. lit. *gavga* = azerb. *ġauġa* (Krieg; Streit) = turkm. *qauġa*.
kazał [50 w] (trockenes Blatt) = osm. *kazel* < *qazel* = azerb. *ḫäzäl*.
k'es'- [56 w] (schneiden) = osm. *k'es-* = turkm. *k'eθ-*.
k'ilim' [57 w] (Teppich) = osm.-pers. *k'ilim*.
k'iši [58 w] (Mensch) = osm. *k'iši* = turkm. *k'iši*.
k'ök' [61 w] (Wurzel) = osm. *k'ök* < *k'ök'* = turkm. *k'ök*.
k'ük'ürt [64 w] (Schwefel) = osm.-pers. *k'ük'ürd(/t)* = turkm. *k'ük'irt*.

§ 44. **Wörter mit „*g*" im Anlaut:**

garga — Rabe, Dohle [21 w] = osm. *karga* < *qarġa*. = turkm. *qarġa*.
g'ibi — als, wie [23 w] = osm. *g'ibi* = azerb. *k'imin* = turkm. *k'imi* ~ *k'imi:n*.
gïrbàčka — Ofenkrücke [25 w] = osm. *kïrbač* < *qïrbač*.
g'ök — Himmel [23 w] = osm. *g'ök* < *g'ök'* = azerb. *guöi* = turkm. *guö:k'*.
g'ölg'ä — Schatten [24 w] = osm. *g'ölg'e* = dial. *k'öleg'e* = turkm. *k'ölg'ä*.
groš — Groschen [24 w] = osm. lit. *guruš* = osm. vulg. *kuruš* < vulg. lat. *grossus*.
g'üč — Kraft [25 w] = osm. *g'üč* = turkm. *guüič*.
g'ül:ä — Kugel [25 w] = osm. *g'ül:e*.
g'ür'eš — Kampf [25 w] = osm. lit. *g'üreš* = osm. vulg. *g'üleš* = turkm. *guöreš*.
g'ü:s — Brust [25 w] = osm. *g'ök'(ü)s* = turkm. *g'öwiθ*.
g'üt- — hüten, bewachen [25 w] = osm. *g'üt-*.

§ 45.

Das Verhältnis von „*d*" zu „*t*" im Anlaut ist sehr kompliziert. Im Osmanischen finden wir anlautendes „*d*" sehr oft dort, wo andere Türksprachen ein „*t*" haben. Die Entstehung dieses „*d*" und die Bedingungen selbst, unter denen diese Erscheinung zustande kam, sind nicht klar (siehe Materialien, S. 131). Doch wird dieser Übergang „*t*" > „*d*" im Anlaut als Merkmal der südlichen Gruppe der Türksprachen anerkannt. Da ich dieses Problem in einem speziellen Artikel zu behandeln beabsichtige, will ich hier für diese Frage, soweit es sich um das Gagausische handelt, nur das Tatsachenmaterial beibringen. Die Meinung F o y's (Azerb. St., 145), daß es ganz unmöglich ist, für dieses Problem im Osmanischen zu einem bestimmten Schluß zu gelangen, gilt auch für das Gagausische. Zuerst führen wir alle Fälle mit anlautendem „*d*", sodann solche mit „*t*" auf; siehe K o w a l s k i, EI, 978, § 30.

§ 46. **Wörter mit anlautendem „*d*":**

dak- [26 w] (aufhängen) = osm. lit. *tak-* ~ osm. dial. *dak-*.
dałak [26 w] (Wabe, Runge, Milz) = osm. *dalak* = turkm. *da:łaq*.
dam [27 w] (Viehstall) = osm. *dam* (Dach).

damak [27 w] (Gaumen) = osm. *damak* < *damaq.*
damar [27 w] (Ader) = osm. *damar* = turkm. *damar.*
damġa [27 w] (Stempel) = osm. *tamġa* ~ *damġa* = turkm. *taġma.*
damla [27 w] (Tropfen) = osm. *damla* = turkm. *damča.*
dana [27 w] (junger Ochs von 2 Jahren) = osm. *dana* = turkm. *ta:na.*
dañgałak [27 w] (Narr) = osm. *dangalak* < *dañġałaq.*
dar [27 w] (eng) = osm. *dar* = turkm. da:r.
dat [27 w] (Geschmack; Kunst) = osm. lit. *tat* = turkm. *da:t.*
d'emb'el [28 w] (faul) = osm.-pers. *tembel.*
d'emir [28 w] (Eisen) = osm. *demir* = turkm. *demir.*
d'enk' [28 w] (gleich; gleichkräftig) = osm. *denk* = turkm. *deñ.*
d'er'ä [28 w] (Fluß, tiefe trockene Schlucht) = osm. *dere* = turkm. *dere.*
d'eri [28 w] (Haut) = osm. *deri* = turkm. *deri.*
d'erin' [28 w] (tief) = osm. *derin* = turkm. *deri:ñ.*
d'erm'en' [28 w] (Windmühle) = osm. *dei̯irmen* < *deg'irmen* = turkm. *deg'irmen.*
d'er'n'ek' [28 w] (Versammlung) = osm. *dernek.*
dik'- [29 w] (nähen) = osm. *dik-* = turkm. *dik-.*
d'ilen'- [29 w] (betteln) = osm. *dilen-* = turkm. *dilen-.*
d'iñg'il [29 w] (Achse) = osm. *ding'il.*
d'ip' [29 w] (Grund, Wurzel) = osm. *dib* (// *p*) = turkm. *düi̯p.*
d'iri [29 w] (lebendig) = osm. *diri* = turkm. *di:ri.*
d'irsek' [30 w] (Ellbogen) = osm. *dirsek* = turkm. *tirθek'.*
d'iz' [28 w] (Knie) = osm. *diz* = turkm. *di:ð.*
dïš [33 w] (Außen) = osm. *dïš* = turkm. *daš.*
dokun- [30 w] (anrühren) = osm. *dokun-* < *doqun-.*
d'öše- [31 w] (ausbreiten) = *döše-* = turkm. *düše-.*
duman [32 w] (Nebel) = osm. *duman* (Rauch) = turkm. *duman* (Nebel).
dut [32 w] (Maulbeerbaum) = osm.-pers. *dut* < pers. *tu:t* توت.
d'üb'ek' [32 w] (Holzmörser für Salz) = osm. *dibek.*
d'ün' [32 w] (Hochzeit) = osm. *düi̯ün* < *düġ'ün.*

§ 47. Wörter mit anlautendem „*t*“:

taban (Fuß eines Berges) (sic!) [93 w] = osm. *taban* ~ osm. dial. *daban* = turkm. *da:ban.*
takïm (Pferdegeschirr) [93 w] = osm. *takïm* < *daqïm.*
tanï- (kennen) [93 w] = osm. *tanï-* = turkm. *tanï-.*
tara- (kämmen) [94 w] = osm. *tara-* = turkm. *dara-.*
taš (Stein) [94 w] = osm. *taš* = turkm. *da:š.*
tašï- (fahren, ziehen) = osm. *tašï-* = turkm. *dašï-.*
tatlï- (süß) [94 w] = osm. lit. *tatlï* = turkm. *da:tlï* (schmackhaft).
t'ef't'er' (Notizbuch) [96 w] = osm.-pers. *defter* < دفتر > turkm. *depter.*

t'el:al (Nachricht) (sic!) [95 w] = osm. vulg. *tel:al* = osm. lit. -ar. *del:al* < دلال *dal:a:l* (öffentlicher Ausrufer, Kommissionär) = turkm. *del:a:l*.
t'em'in' (eben erst, neulich) [95 w] = osm. *demin*.
t'en'ä (Korn, Brustwarze) [95 w] = osm. vulg. *tane* = osm. lit.-pers. *dane* < دانه *da:nä* (Stück).
t'ep'- (nach jemandem mit den Hinterfüßen ausschlagen) [95 w] = osm. *tep-* = turkm. *dep-*.
t'ep'ä (Gipfel) [95 w] = osm. lit. *tepe* = turkm. *depe*.
t'erz'i (Schneider) [95 w] = osm.-pers. *terzi* < *derzi* < درزی = azerb. *derzi*.
t'er's' (Rückseite) [95 w] = osm. *ters* = turkm. *ders*.
t'est'ä (Blumenstrauß, Bündelchen) [96 w] = osm.-pers. *deste* < دسته *destä* = turkm. *deste*.
t'es't'er'ä (Säge) [96 w] = osm.-pers. *destere*.
t'es't'i (Krug) [96 w] = osm. lit.-pers. *desti* < دستی.
t'ez'g'ä (Drechselbank) [94 w] = osm. vulg. *tezg'ah* = osm. lit.-pers. *destg'ah* < دستگاه (Ladentisch).
toka (Schnalle) [96 w] = osm. *toka* < *toqa* = turkm. *toqa*.
tołu (Hagel) [97 w] = osm. *dolu* = turkm. *do:λï* (cf. *dolu* — voll = osm. *dolu* = turkm. *do:λï*).
torba (Sack) [97 w] = osm. *torba* = turkm. *to:rba*.
tosun (zweijähriges Kalb) [97 w] = osm. *tosun*.
t'öm'en' (Teil der Deichsel) [97 w] = osm. *dümen* (Steuer).
tułum (Weinschlauch) [98 w] = osm. *tulum*.
tùra (Der Adler auf Münzen) [98 w] = osm. *tu:'ra* < *tuġra*.
tùrna (Kranich) [98 w] = osm. *durna* = azerb. *durna* = turkm. *durna*.
tut- (ergreifen) [98 w] = osm. *tut-* = turkm. *tut-*.
t'ük'än = *d'ük'än* (Bude) [98 w] = osm.-ar. *dük':an* < دکان *duk':a:n*.
t'ür'lü (Sorte, Art) = osm. *dürlü* ~ *türlü* (verschieden) = turkm. *dürli*.

§ 48. **Anlautendes „b" ist in den folgenden Wörtern beibehalten:**

babuč = *papuč* [10 w] (Pantoffel) = osm.-pers. *babuč* ~ *pabuč* < پاپوش.
bazar [10 w] (Markt) = osm.-pers. *bazar* ~ *pazar*.
bïčak [20 w] (Messer) = osm. lit. *bïčak* < *bïčaq* = turkm. *pïčaq*.
bïčkï [20 w] (Säge) = osm. *bïčkï* = turkm. *pïčqï*.

Natürlich erschöpfen diese Wörter nicht die gagausischen Formen mit anlautendem „*b*"; es sind aber solche Wurzeln, in denen die osmanischen Mundarten am häufigsten ein Schwanken zwischen „*b*" und „*p*" zeigen. (Materialien, S. 135, Deny, p. 78). So stimmt in diesem Punkte das Gagausische mit den Osmanischen überein (siehe Kowalski, EI, 978, § 30).

Doch scheint für unsere Sprache der *p*-Anlaut charakteristischer zu sein, was die folgenden Beispiele illustrieren.

pa: [77 w] (Preis) = osm. vulg. *paha* = osm.-pers. *beha* < *beha:* بها.
pača [79 w] (Gallert) = osm.-pers. *pača* (Bein).
parmak [78 w] (Finger) = osm. *parmak* < *parmaq* = turkm. *barmaq*.
pastïrma [79 w] (getrocknetes Fleisch) = osm. *bastïrma* ~ *pastïrma*.
patłağän [79 w] (Eierpflanze) = osm.-pers. *patlïğan*.
pazar [77 w] (Sonntag) = osm. *pazar* < pers. *ba:za:r* بازار.
p'in'- [80 w] (steigen) = osm. *bin-* = turkm. *min-*.
p'in'ek' [80 w] (Schwelle) = osm. *binek*.
p'ir'inč [80 w] (Reis; Bronze) = osm.-pers. *pirinč*.
p'i:t' [80 w] (Lied) = osm.-ar. *beit* (Vers).
pïrïłdak [83 w] (Brummkreisel) = osm. *fïrïldak*.
poieraz [81 w] (Nord) = osm.-gr. *poiraz* (Nordwind).
punar [82 w] (Brunnen) = osm. vulg. *punar* = osm. lit. *bïnar* < *buñar*.

§ 49.

Wie in den meisten Türksprachen, so wird im Gagausischen jedes etymologische auslautende „*d*" zu „*t*".

armut [8 w] (Birne, Birnbaum) = osm. *armut* < pers. *armud-* = turkm. *armurt*.
a:rt [8 w] (Hinterteil) = osm. *art* < *ard-* = turkm. *a:rt*.
barït [12 w] (Pulver) = osm. *barut* < *barud-*.
b'et' [14 w] (schlecht) = osm.-pers. *bed* < *bäd* بد = osm. vulg. *bet*.
ğel:at [34 w] (Henker) = osm.-ar. *ğel:at* < *ğel:ad* < ar. جلاد = turkm. *ğel:a:t*.
haidut [103 w] (Räuber) = osm. *haidut* < *haidud-*.
jevłat [48] (Kind) = osm. *evlat* < *evlad-* < ar. اولاد *aula:d* (Kinder)
jïmdat [46 w] (Mittel, Arznei — sic!) = osm. *imdat* < *imdad-* < ar. امداد *'imda:d* (Hilfe).
jïnat [47 w] (eigensinnig) = osm. *ïnat* < *ïnad-* < ar. عناد *'ina:d*.
k'ilit [57 w] (Hängeschloß) = osm.-gr. *k'ilit* < *k'ilid-* (Schlüssel) = turkm. *k'ilit*.
kurt [64 w] (Wurm) = osm. *kurt* < *kurd-* < *qurd-* (Wurm; Wolf) = turkm. *qu:rt* (Wolf).
s'ep'et' [87 w] (Korb) = osm. *sepet* < *seped-* = turkm. *θebet*.
s'üt' [91 w] (Milch) = osm. *süt* < *süd-* = turkm. *θüit*.
ša:t [113 w] (Zeuge) = osm. *šahit* < *šahid-* < ar. شاهد *ša:hid* = turkm. *ša:iat*.
r'et et'- [83 w] (abstehen) = osm. *red: et-* < ar. رد *rad:*.

Osmanische Analogien finden sich in Materialien, S. 133, angeführt.

§ 50.

In den meisten Fällen bleibt das auslautende „*z*" unverändert:

b'ez' [13 w] (Baumwollenstoff) = osm. *bez* = turkm. *bi:đ*.
bi̯az [14 w] (weiß) = osm. *be̯az* < ar. بياض *ba̯a:ḍ* (Weiße).
biz' [14 w] (wir) = osm. *biz* = turkm. *biđ*.
boz [15 w] (grau) = osm. *boz*.
bu'az [17 w] (Kehlkopf) = osm. *bo:'az* < *boġaz* = turkm. *boġađ*.
čapraz [108 w] (kreuzweise) = osm.-pers. *čapraz*.
d'en'iz' [28 w] (Meer) = osm. *deniz* < *deñiz* = turkm. *deñiđ*.
domuz [30 w] (Schwein) = osm. *domuz* < *doñuz* = turkm. *doñïđ*.
d'üz [32 w] (eben, glatt) = osm. *düz* = turkm. *düđ*.
gamsïz [21 w] (sorglos) = osm. *gam:sïz* < *ġam:sïz* < ar. غم *ġam:*.
g'üz' [25 w] (Herbst) = osm. *g'üz* = turkm. *gu̯üi̯đ* (cf. *g'ü:s* — 25 w — Brust).
ǧämbaz [33 w] (Aufkäufer) = osm.-pers. *ǧambaz* < جانباز (Akrobat, Aufkäufer).
ǧeviz[1]) [34 w] (Wallnuß) = osm.-ar. *ǧev(i)z* < جوز *ǧau̯z*.
jaz [37 w] (Sommer) = osm. *jaz* = turkm. *ja:đ*.
jök'üz' [44 w] (Ochs) = osm. *ök'üz* = turkm. *ök'iđ* ~ *hök'iđ*.
karpuz [53 w] (Wassermelone) = osm. *karpuz* < *qarpuz* = turkm. *qarbïđ*.
kaz [50 w] (Gans) = osm. *kaz* < *qaz* = turkm. *ġa:đ*.
kïz [65 w] (Mädchen, Tochter) = osm. *kïz* < *qïz* = turkm. *qï:đ*.
ma:muz [70 w] (Sporn) = osm. *mahmuz* < ar. مهموز.
maraz [70 w] (eine Art Krankheit) = osm. *maraz* < ar. مرض *maraḍ*.
pervaz [79 w] (Trottoir) = osm.-pers. *pervaz* < پرواز *perva:z* = turkm. *parawïđ* (Kante).
popaz [81 w] (Priester) = osm.-gr. *papas* ~ *papaz*.
sakïz [85 w] (Wachs; Geigenharz) = osm. *sakïz* < *saqïz*.
saz [84 w] (Schilfrohr) = osm. *saz* = turkm. *θa:đ*.
s'ek'iz' [87 w] (acht) = osm. *sek'iz* = turkm. *θek':iđ*.
s'öz' [90 w] Wort) = osm. *söz* = turkm. *θöđ*.
s'üz'- [31 w] (verzapfen) = osm. *süz-* = turkm. *θüđ-*.
t'emiz' [95 w] (rein) = osm.-ar. *temiz* = turkm. *te:mi:đ*.
toz [96 w] (Staub) = osm. *toz* = turkm. *tođan*.
tuz [97 w] (Salz) = osm. *tuz* = turkm. *du:đ*.
ursuz [100 w] (Dieb) = osm. *o'ursuz* < *oġursuz* اوغورسز.

Unsere erschöpfenden Beispiele zeigen, daß im Gagausischen wie im Osmanischen das auslautende „*z*" beständiger ist, als die anderen stimmhaften Spiranten und Verschlußlaute. Hierin weicht das Gagausische vom slavischen Konsonantismus ab; im Russischen und in den verwandten Sprachen wird ein solches „*z*" immer zu „*s*", ebenso wie auslautend *d* > *t* und *b* > *p*. (Siehe K o w a l s k i, EI, 979, § 35).

[1]) Aber: *ǧevis'* [71].

§ 51.

Etymologisches „z“ im Auslaut verändert sich in „s“ in einigen wenigen Fällen, wie:

k'ir'es' [58 w] (Vogelkirsche) = osm.-gr. *k'irez* ~ *k'iraz* ~ *k'iras* = turkm. *g'ile*: *θ*.
kundus [63 w] (Fell des Seebären) = osm. *kunduz* < *qunduz* (Biber) = turkm. *qundïð*.
otus[1]) [115] (dreißig) = osm. *otuz* = turkm. *otïð*.
s'emis' [35] (fett) = osm. *semiz* = turkm. *θemið*. Aber: *s'em'izlik* [87 w].
uǧüs [99 w] (billig) = osm. *uǧuz*.
ü:süs [101 w] (Waise) = osm. *öksüz* = turkm. *ökθüð*.
vas g'eč- [20 w] (abfallen) = osm.-pers. *vaz* (واز) *g'eč-* (abstehen).

In den Affixen der 1. Pers. Pl. und der 3. Pers. Sing. (bei der Konjugation) wird „z“ fast immer zu „s“:

bułàmaįorus [30] (wir können nicht finden) = osm. *bułamaįoruz*.
g'id'äris [115] (wir werden gehen) = osm. *g'ideriz* = turkm. *g'ide*: *rθ*.
is't'äme: *ris* [17] (wir wollen nicht) = osm. *istemeįoruz* = turkm. *islemeįe*: *rθ*.
jet'išmäs [115] (er wird nicht erreichen) = osm. *jetišmez* = turkm. *jetišmeð*.
olmas [76 w] unmöglich) = osm. *olmaz*.
tutułmas [50] (er wird nicht ergriffen worden) = osm. *tutułmaz* = turkm. *tutïłmað*.
utanmas [100 w] (schamlos) = osm. *utanmaz* = turkm. *utanmað*.

Dieses ist eine nicht allzu seltene Erscheinung auch für das Osmanische und dessen Mundarten. Ausführlicher habe ich über diese Frage in den Materialien, S. 125, gehandelt.

§ 52.

Den umgekehrten Übergang: auslautendes „s“ > „z“, zeigen folgende Beispiele:

ḫav'ez' [103 w] (Lust, Leidenschaft) = osm.-ar. *heves* < هوس = turkm. *hewe*: *θ*.
ḫoroz [106 w] (Hahn) = osm. vulg. *horoz* = osm.-pers. *horos* < خروس = turkm. *horað*.
małsuz [70 w] (absichtlich) = osm.-ar. *maḫsus* < مخصوص.
ma: *suz* [71 w] = *małsuz*.
taz [93 w] (Schüssel) = osm. *tas*.

Diese Erscheinung kennen wir aus dem Armenisch-Türkischen, Karamalitischen und anderen osmanischen Mundarten (genaueres darüber Materialien, S. 127; siehe auch Études, S. 105).

[1]) Aber: *otuz* [77 w].

§ 53.

In den Formen:

zana:t [35 w] (Gewerbe) = osm. vulg. *zana'at* = osm. lit. *sana'at* < ar. صناعت *ṣana:ʿat*.

zümbül [36 w] (Hyazinthe) = osm. vulg. *zümbül* = osm. lit. *sümbül* < ar. سنبل haben wir anlautendes „*z*“ aus „*s*“, was im Osmanischen als Zeichen der vulgären oder dialektischen Sprache betrachtet wird. (Materialien, S. 126; Études IV, S. 105.) Siehe K o w a l s k i, EI, 978, § 29.

§ 54. **Auslautendes „ǧ́“ erscheint als „č́“.**

a:č́ [9 w] (Baum) < |*ağaǧ́-* > osm. *a'ač́*.

a:č́ [9 w] (Hunger) < |*a:ǧ́-* > osm. *ač́*.

avuč́ [3 w] (Handvoll) < |*avuǧ́-* > osm. *avuč́*.

babuč́ = *papuč́* [10 w] (Pantoffel) = türk. |*babuǧ́-* ~ |*papuǧ́-* > *babuč́* ~ *papuč́* < pers. پاپوش *pa:pu:š*.

borč́ [16 w] (Schuld) < |*borǧ́-* > osm. *borč́*.

ček'ič [109 w] (Hammer) = osm. |*ček'iǧ-* > *ček'ič* = turkm. *ček'ič́*.

g'eč [23 w] (spät) < |*g'eǧ́-* > *g'eč*.

g'enč́ [22 w] (jung) < |*g'enǧ́-* > osm. *g'enč́*.

ḫarč́ [105 w] (Ausgabe) = osm. |*harǧ́-* > *harč́* < ar. خرج *ḫarǧ́* = turk. *harč́*.

jïlač́ [46 w] (Arznei) < turk. |*ilaǧ́-* > *ilač́* < ar. علاج *ʿila:ǧ́*.

k'ireč [58 w] (Kalk) = osm. |*k'ireǧ́-* > *k'ireč*.

kïlïč [66 w] (Schwert) = osm. |*kïlïǧ-* > *kïlïč* = turkm. *qïłïč́*.

kołač́ [59 w] (rundes Brot; Faden) = osm. |*kulaǧ́-* > *kulač́* < |*qulaǧ́-* > *qulač́* (Faden) = turkm. *qułâč́*.

oruč́ = *ḫoruč* [77 w] (Fasten) = osm. |*oruǧ́-* > *oruč́*.

sa:dïč [84 w] (Taufvater) = osm. |*sağdïǧ-* > *sa:'dïč* (Heiratsvermittler).

uč [100 w] (Schluß, Spitze) = osm. |*uǧ-* > *uč* = turkm. *u:č*.

Dasselbe Prinzip gilt auch für das Osmanische und dessen Mundarten; andererseits ist es die wohlbekannte Eigentümlichkeit der slavischen Sprachen. Siehe Études, p. 106.

§ 55.

Jedes etymologische auslautende „*b*“ wird zu „*p*“.

d'ip' [29 w] (Grund, Boden) = osm. *dip* < *dib-* = turkm. *düi̯p* < *düi̯b-*.
dołap [30 w] (Pumpwerk; Schrank) = osm.-ar.(?) *dołap* < *dołab-*.
garip [21 w] (armseliger Mensch) = osm. *garip* < *garib-* < ar. *ġari:b* غريب.

ǧüwap [34 w] (Antwort) = osm. *ǧevap* < *ǧevab-* < ar. *ǧawa:b* جواب = turkm. *ǧoha:p*.
harap [104 w] (Araber) = osm. *arap* < *arab-* < ar. عرب *ʿarab* = turkm. *arap* < *arab-*.
jesap [42 w] (Rechnung) = osm. *hisap* < *hisab-* < ar. حساب *ḥisa:b* = turkm. *haθa:p*.
jespap [42 w] (Waren) = osm. *esbap* < *esbab-* < ar. اسباب *ʾasba:b*.
kasap [54 w] (Fleischer) = osm. *kasap* < *kasab-* < *qasab* < ar. قصاب *qaṣ:a:b*.
k'ebap [55 w] (gebratenes Fleisch) = osm. *k'ebap* < *k'ebab-* < ar. كباب *k'eba:b*.
šarap [113 w] (Wein) = osm. *šarap* < *šarab-* < ar. شراب *šera:b*.

Demselben Prozeß begegnen wir im Osmanischen wie auch in den anderen Türksprachen (siehe darüber Materialien, S. 135 und Études, S. 104). Durch die erwähnte slavische phonetische Eigentümlichkeit[1]) verstärkt, erhielt dieses Gesetz im Gagausischen eine wesentliche Bedeutung.

Berichtigungen.

Vol. IV, No 2, S. 212, Z. 18 von oben ist auszustreichen.
Lies auf S. 213, Z. 8 von oben statt: *ǧafai̯i̯r* — richtig: *ǧäfai̯i̯r*.
„ „ S. 213, Z. 22 von oben statt: *kïzïlǧa* — richtig: *kïzïlǧä*.
„ „ S. 214, Z. 14 von oben statt: *fuqa:ra:'* — richtig: *fuqara:'*.
„ „ S. 215, Z. 1 von unten statt: *ġ* ~ *ǵ* — richtig: *ġ* ~ *g*.
„ „ S. 216, Z. 10 von oben statt: *sa:arïm* — richtig: *sa:'arïm*.
„ „ S. 216, Z. 16 von oben statt: *baġïšla-* < *baġïšla* — richtig: *baġïšla-*.
Lies auf S. 216, Z. 10 von unten statt: *a* + *g* + *ï* — richtig: *a* + *ġ* + *ï*.
„ „ S. 216, Z. 3 von unten statt: *bo:ul* — richtig: *bo:'ul-*.
„ „ S. 217, Z. 6 von oben statt: *d'ü:γ* — richtig: *d'ü:ś*.
„ „ S. 217, Z. 12 von oben statt: *e//i* + *g* ~ *j* > *i:* — richtig: *e//i* + *g* ~ *j* + *i* > *i:*.
S. 217, Z. 12 von unten ist statt: *7 ö//ü* usw. — richtig: *6. ö//ü* usw. zu lesen und auf die Seite 219 *nach* Z. 4 von oben einzustellen!
Lies auf S. 217, Z. 3 von unten statt: *8 i//e* usw. — richtig: *7 i//e* usw.
„ „ S. 219, Z. 16 von oben statt: *āla:ǧä* — richtig: *ala:ǧä*.
„ „ S. 219, Z. 19 von unten statt: *aġiz* — richtig: *aġïz*.
„ „ S. 220, Z. 2 von oben statt: *boġïλ* — richtig: *boġïλ-*.
„ „ S. 220, Z. 12 von unten statt: *ja:ġlan* — richtig: *ja:ġlan-*.
„ „ S. 224, Z. 6 von oben statt: *ćę:rek* — richtig: *čę:rek*.

---

[1]) Jeder tönende Verschlußlaut wird im Auslaut zum entsprechenden stimmlosen.

SUR L'INSCRIPTION «HITTITE»-HIÉROGLYPHIQUE CARCH. I, A 6.

Par

Bedřich Hrozný.

Comme je l'ai annoncé dans mon livre, Les inscriptions hittites hiéroglyphiques (= IHH), Prague 1933, livraison I, p. 74, je prépare une transcription et une traduction complètes de la très belle et importante inscription «hittite»-hiéroglyphique Carch. I, A 6, dont j'ai d'ailleurs déjà transcrit et traduit la majeure partie, dans le même livre, pages 38 et suiv., 74 et suiv. Le passage traduit ici en dernier lieu, c'est-à-dire les lignes 1—4, est d'une particulière importance: il nomme, en effet, plusieurs pays ou peuples de l'Orient ancien, avec lesquels les «Hittites» hiéroglyphiques semblent avoir été en rapports étroits. En revenant à ce passage, j'ai trouvé qu'on peut le traduire plus exactement encore qu'il n'était possible auparavant, dans la première traduction publiée dans mon livre. Un au moins, des deux noms géographiques qui, dans mon livre, n'avaient reçu aucune explication, me semble pouvoir être déterminé. Tout cela suffit, je crois, à justifier la nouvelle transcription et la nouvelle traduction de ce passage, que voici:

e-va [(?)-*n*]*a-i á-ma-*[*j*]*a(?)* [*á-te-*]*ma-*[*j*]*a*(2) *á-me-ā-tà-a* -*nà-tà*

«Lorsque les [di]eux(?), m[o]n [ima]ge (2) par Mon Altesse

dieu*Santá(?)-ja-s* dieu -*va-ja-s-u(?)*[1]) -*tà-pa-sá* -*sa-je(?ú?)-va-ta-e*

près du bassin(?) des dieux *Santajas*(?) et......, ont mise (donnée),

á-ma-ja-u(?)-va-ta á-te-ma-ja -*na-i* -*s - tà-a-n* -*sa-a-je(?ú?)-va-tá*

et (que) les dieux, à mon image, une place ont donnée,

1) Ou *ḫe(?), ḫa(?)*. Voir pour cette question IHH 22, 115 et suiv. d'une part, et Bossert et Meriggi dans OLZ 1933, 83, 85, ainsi que Forrer, Heth. Bilderschrift 34, d'autre part. Nous reviendrons sur ce sujet à une autre occasion.

va-ma-te i-a(!)-n Gu(?)- -me-ja$^{(r)}$ -me-tà-a-ta i-pa-va$^{(r)}$ -la- -e
et (qu') à moi, ce *Gu(?)meja$^{(r)}$* ils ont soumis(?), puis ce *-la*

+ me-tà-a-ta (3) *i-a-pa-va-e Mu-sa$_1$-ja Mu-sà-ka-ja Lu$^{(r)}$-ja-u(?)*
ils ont soumis(?), (3) puis ces *Musa, Musaka* et *Lûja*

+ me-tà-a-ta va-ta ta-na-me kata^{tà}[1]) *-tú-tà-a-i e-ta -va-là$^{(r)}$-je(?vá?)-u(?)*
ils ont soumis(?) et que(?) les(?) rois[1]) ici figurés(?),[2]) dans la cour(?) j'ai

ja-e-pa-va -á-sa-n-e ku-ma-n ^{1}Ka-ma-na-a-ā á-me-a-e ve-na-ná
fait entrer, alors(?) ce siège, j'ai construit ici à *Kamanas*, mon maître (et)

suna^{ná}(?) já-a-ā (4) *+ me-u(?) va-s$_1$ ja-tà -tú-tà-a-já -já-ta*
fils; et lui, il est entré dans cette cour(?), et

va-já e$_2$(?)-la-ā -a-sà-je(?ú?)-va-u(?)
je l'ai placé en haut(?) ».

Dans mon livre IHH, p. 75, j'ai considéré les formes *+ me-tà-a-ta-i*, etc., comme des participes passifs en *-ta-* (cf. ibid. p. 91). Mais je crois maintenant que ces formes — abstraction faite de l'*i* final, qui me semble plutôt appartenir au mot suivant[3]) — représentent la troisième personne pl. prét. en *-ta* (moins probablement en *-tata*); voir ibid. p. 89 et suiv. Dans *i-pa-va$^{(r)}$* et *i-a-pa-va-e*, qui viennent ensuite, nous devons probablement re-

---

[1]) Pour la lecture **katas* du signe « roi », voir IHH, p. 117. Cette lecture me semble être confirmée par l'inscription de Sultan Han, dont M. Meriggi a bien voulu me communiquer une excellente copie; nous reviendrons encore prochainement sur cette question.

[2]) Ou: puissants?

[3]) Voir déjà Forrer, Heth. Bilderschrift 29, qui sépare ces mots pareillement.

connaître le pronom démonstratif *ja-*, qui semble avoir aussi parfois la forme *i-* (*ja* > *i*, comme en babylonien?), à moins que de telles formes ne soient tout simplement que des erreurs du scribe; cf. par ex., dans la même inscription, ligne 9, la forme *i-n*, à côté de la forme *i-a-n* (voir ib. p. 39, n. 2). Cet *i-pa-va*$^{(r)}$, *i-a-pa-va-e*, serait alors tout à fait analogue à l'accusatif *i-a(!)-n*, qui précède immédiatement le nom [hieroglyph] *-me-ja*$^{(r)}$ [hieroglyph] de la ligne 2. Au sujet du verbe [hieroglyph] *-me-tà-*, qui signifierait approximativement «traiter avec violence(?), soumettre(?), subjuguer(?), violer(?)», voir aussi le passage M XI 5:

[hieroglyphs]

ná-pa-va ja-ā [hieroglyph] *-è*$^{(r)}$*-ta já-s-jā* [hieroglyph] *+ me-tà-tà*

«puis quiconque viole(?) ces paroles».

Pour le mot [hieroglyph] *-è*$^{(r)}$*-ta* «paroles», cf. le passage Bleiinschr. b, I 12—19:

[hieroglyphs]

ta$_1$*-je(?)-a-pa-va-mu*[1]) *1-tà-n ja-n* [hieroglyph] *-ma-e*$^{(r)}$*-tà-n e*$_2$*(?)-na a-i-ā-e*

«Puis toi-même, cette seule chose (affaire; littéralement: parole), fais à moi!»

Dans la forme [hieroglyph] *+ me-tà-tà* de M XI 5, je vois la troisième personne sg. du présent, avec la terminaison *-ta* (moins probablement *-tata*); cf. IHH, p. 89 et suiv. Notons encore la forme [hieroglyph] *+ me-ta*$^{(r)}$*-ru* de Carch. I, A 11 c, 5, signifiant peut-être «qu'il soit subjugué(?)»; voir IHH, p. 93. Les sens de «traiter avec violence(?), soumettre(?), subjuguer(?), violer(?)», que je prête au verbe [hieroglyph] *-me-tà-*, me semblent s'accorder très bien avec le geste convulsif de la main figurée par le premier signe de ce verbe; cette main est évidemment le symbole d'une force extraordinaire, et peut-être aussi de l'esprit agressif qui inspire l'action désignée par ce verbe. Il est difficile de déterminer la lecture du signe [hieroglyph]. Ne devrions-nous pas lui attribuer une lecture *ta*$_3$ (cf. la main [hieroglyph] = *ta*$_2$; IHH, p. 114, n° 55), et le verbe «hittite»-hiéroglyphique *ta*$_3$*(?)-me-tà-*, «traiter avec violence(?), soumettre(?), subjuguer(?), violer(?)», ne serait-il pas dérivé, au moyen d'un suffixe *-ta-*,

[1]) Ou bien: *ta*$_1$*-vá(?)-a-pa-va-mu*? Voir IHH, p. 105 et suiv.

d'une racine *tame*-(?), qui se trouverait peut-être aussi, prolongée par un suffixe *-š-*, dans le verbe nésite *d/tamaš-* « opprimer » (v. Götze, dans Kleinas. Forschungen I 178 et suiv. et Friedrich, Verträge II 209)?

Si cette nouvelle traduction de notre passage est correcte, le nom géographique ou ethnique *-me-ja*^(r) de la ligne 2, serait, lui aussi, complément du verbe *+me-tà-a-ta* « ils ont soumis(?) » — ceci contrairement à IHH, p. 16. Il n'est donc pas possible de voir dans ce mot le nom du peuple « hittite »-hiéroglyphique (cf. ibid.). Quant à la lecture de ce nom, peut-être pourrions-nous — comme je l'ai déjà indiqué ci-dessus, p. 115 — considérer ici le signe ◇ comme une simple variante du signe , *gu, ku;* ce nom, que nous lirions alors *Gu(?)*- *-me-ja*^(r) , n'apparaîtrait-il pas, en ce cas, comme une graphie « hittite »-hiéroglyphique pour le nom du peuple des Cimmériens, assyr. *Gimirri*, bibl. Gomer, LXX Γαμερ, gr. Κιμμέριοι, qui inquiétèrent les Assyriens surtout au temps des Sargonides? — Seul, le nom *-la* , de la ligne 2 de notre inscription, resterait encore à expliquer. N'aurions-nous pas affaire ici, peut-être, au nom du pays de *Palâ*, qui me semble avoir été situé dans la Syrie du Nord (voir IHH, p. 13)? L'idéogramme pourrait représenter un lac, avec plusieurs villes autour. Mais on ne saurait préciser s'il s'agit ici du lac de Van ou de celui d'Antioche.

Si ma nouvelle explication du passage en question est correcte, les peuples suivants sont ici désignés — semble-t-il — comme vassaux des princes de Carchemish: les *Gumejar*(?)-Cimmériens(?), les *Palâ*(??), les *Musa*-Mysiens, les *Musaka*-Phrygiens et les *Lûja*-Lûites. Exception faite du peuple de *Palâ* (?? = Arménie ??) dont le cas est encore douteux, il semble qu'il s'agit, dans tous ces cas, de peuples indo-européens. Il me semble possible que ces peuples, vassaux des princes de Carchemish, soient représentés sur les reliefs de Carchemish, comme cela est peut-être indiqué d'ailleurs, dans notre texte même.

THE RITUAL PATTERN OF A RAS-ŠAMRA EPIC.

By

Theodor H. Gaster.

ARGUMENT.

The antagonists Baʿal and Mot personify بعل *and* مَوَات*, irrigated and sterile soil—sterility and blight naturally and universally identified with "Death"—the rout of Môt in the poem is the mythic counterpart of an "Expulsion-of-the-Death" rite—he is burned and dismembered; so is "the Death" puppet—he is chased into the stream; so too is the puppet—this idea in hymns to Tammuz—his garments are removed; so too those of "the Death"—In the poem a coronation is described; coronation and expulsion of death go naturally together, latter symbolising removal of blight, former re-introduction of vigour—hence Ras-Šamra poem has all the mythic counterparts of ritual practises and may have been a chant, sung by priests during the ceremonies.*

§ 1.

The Epic of 'Aleyan the Baʿal and Mōt is in reality the μῦθος of a ceremony which has world-wide parallels—the annual "Expulsion of the Death, or Blight" prior to the return of the fertile season. It is, in fact, more than probable that the poem was recited by the priests, as a kind of running commentary during the ritual performance of this rite, all the customary elements of which find therein their exact mythological counterparts.

The poem describes the battle-royal between the two antagonists 'Aleyan the Baʿal and Mōt. Mōt has defeated his adversary and ousted him from the earth, whereupon all life languishes. Only when Mōt is himself routed and despatched into the underworld, and when 'Aleyan the Baʿal is restored, will "the heavens rain down oil and the rivers flow with honey".

To understand the allegorical symbolism of the story we have but to make an obvious comparison: the names of the two antagonists Baʿal and Mōt correspond exactly with بعل and مَوَات, of which the former denotes irrigated, and the latter dry soil.

For the term بعل cp. above all Bokhari (ed. Tunis) p. 95 who describes it as "anything watered whether by fountains or by clouds", and

cp. also the full discussion in Robertson-Smith, Religion of the Semites[3] p. 99: Barton, Sketch of Semitic Origins, pp. 105 ff. The expression occurs also in the Talmudic שדה בעל or בית בעל, e. g. Sheb. II 9; Sukkah III 3: Ter. X. 11. Cp. further in OT: Isaiah 62[4] where there is a play upon the two meanings of both עֲזוּבָה and בְּעוּלָה whereby the abandoned and subsequently irrigated soil is compared to a deserted and subsequently remarried woman.

For the term مَوَاتٌ cp. Qoran, Sura 29, 63: وَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا and cf. also ib. 2. 159: 25. 51: موت الارض. Cp. in OT: Genesis 47 19—20 לָמָּה נָמוּת לְעֵינֶיךָ גַּם־אֲנַחְנוּ גַּם אַדְמָתֵנוּ ···קְנֵה אֹתָנוּ וְאֶת אַדְמָתֵנוּ בַּלָּחֶם ···וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת וְהָאֲדָמָה לֹא תֵשָׁם and also the illuminating lection of LXX in II Samuel I[21] (ὄρη Θανάτου) הָרֵי בַגִּלְבֹּעַ אַל־טַל וְאַל־מָטָר עֲלֵיכֶם שְׂדֵי מָוֶת.

The antagonists Ba'al and Mōt are therefore the respective personifications of Fertile and Sterile Soil. The name of the latter is identical, naturally enough, with that of death and decay generally. This is an usage which recurs at any rate throughout European folklore where the blight and decay which is mimetically expelled annually is frequently represented as "the Death". Cp. further the Latin usage as in Martial, Ep. 13[12] suburbanus ne m o r i a t u r ager; Statius. Theb. 5[528]: moriturque ad sibila campus. Cp. also Assyrian mutânu, Aram. מותנא "plague"; in the Targum of Onkelos the word מות is frequently employed to render such terms as דֶּבֶר, אָסוֹן etc.

The characters of the two antagonists are clearly defined in the poem itself, and the descriptions accord exactly with the view above stated that they personify the بعل and the مَوَاتٌ respectively. Of Ba'al it is said (II AB IV—V. 68—71): ון אפ עדן מטרה בעל יעדן עדן שׁבת בגלש ויתן קלה בערפת "Moreover, Ba'al giveth the fertility[1]) of his rain, the fertility of moistening rains (?) upon the mown grass (?) and he giveth forth his voice in the clouds" and again (I AB III 6 sqq); שמן שמם תמטרן[2]) נחלם תלך נבתם ואדע כ חי אלאין בעל "The heavens are raining

---

1) עדן has here the primitive meaning "luxuriance": Cp. Arabic غَدَنٌ XII and Joüon, Mélanges de la Faculté Orient. à Beyrouth IV. 6: Cp. also Talmud Jer. Kethub. 10 b: מטר משקה מרוה ומזבל ומעדין (cp. Sifré Deut. 306). For the enigmatic שׁבת I read, by a very slight emendation שְׁרַת, an infinitive-noun from BH שׁרה II, Ar. ثرى syr. ܬܪܐ "irrigate, water". As for גלש this connects with Samaritan גלש "shave shear" and then means "mown grass"; cp. exactly similarly Psalm 72[6]: ירד כמטר על גז.

2) For the construction, cp. Gesenius-Kautzsch[25] § 145. 4. For the subject-matter cf. Amos 9[13]; Joel 4[18]; Oracula Sibyll. III 774—7; Slav. Enoch VIII. § 5 — all as signs of prosperity in Messianic era.

oil; the rivers are running with honey; so I know that Ba'al the Puissant is alive!"

On the other hand, of Mōt it is said quite precisely (I AB II 24—5) צחררת לא שמם ביד בן אׄלם מת "The barren unwatered wastes lie in the hand of Môt, son of the gods."

§ 2.

The treatment meted out to Mōt after his discomfiture at the hands of the war-goddess 'Anat harmonises exactly with that accorded to the figure of "the Death" in the European rites of "Carrying Out the Death".

In the first place, he is torn limb from limb and burned (I AB III 30—37).[1]) So in many parts of Franken, Meissen, Vogtland and Silesia the figure of the "Death" is burned (Mannhardt II 412); so too the "Clavey" at Glasgow in Scotland, whilst Stephen Langdon has made it clear that in at least one form of the corresponding Assyrian ritual the "adversary" King was mimetically burnt in the form of a ram. Moreover, the many mythological tales which tell how kings and queens were burnt, e. g. Melkarth, Croesus, Dido etc. are, as Frazer has indicated, simply mythic projections of similar rites in which the sovereign—acting the part of the expelled "death"—suffered this "passion".

In another passage (II AB. II 7) reference is made to "chasing" Mōt "into the streams" (נפינה בנהרם). This is a well-attested alternative method of disposing with "the Death". Thus, in Nürnberg and Thüringen, as well as in the villages of Tábor and Chrudim in Bohemia, the puppet is thrown into a neighbouring stream, as further at Balwe in Westphalia. At Leipzig the prostitutes and bastards of the town used to throw the dummy into the river, as was also done at Streblitz in Poland. The Roman rite of throwing faggots into the Tiber is, of course, analogous, and that a similar practise was known in the Sumerian and later Assyrian Tammuz-cult may be reasonably deduced not only from its survival in the Syrian custom of throwing the "taüz-log" into the river, but also from its mythic projection into the legend of Tammuz thrust beneath the waters. Cp., for example, CT XVI. 10. b. 4: in a hymn to Tammuz: "Surely a demon hath caused thee to sink into the waters with thy boat"—lû ša ina elippi ina mê iṭbû". Cp. also Langdon, Sum. and Bab. Psalms 312. 10 "the ocean hath submerged him". Indeed, the very month-name Ṭebeth

---

[1]) In this passage שאר certainly corresponds to BH שְׁאֵר Assyr. šîru "flesh", for cp. the phrase שארה לתאכל עצרם "let birds eat his flesh" with the Assyrian mimmû iṣṣûrât šamâmê ûridâma ikkalâ šîrê in the Etana-fragment K 2527 + K 1547. Obv. 34 (= Harper, BA. p. 393). שׁאׄרה is here plural = Assyr. šîrê, and the baffling מנתה in the next line is nothing but the synonymous Assyr. minâte "limbs" on which v. Holma, Name der Kt. p. 3. In. l. 37 ... נפר is perhaps to be read אׄפרחם "fledgelings".

(< Ṭebʿeth) testifies to such a belief for it denotes properly "month of the submerging" of such a figure.

In II AB, II, 3, the garments and regalia of Mōt are removed by ʿAnath as a sign of dishonour: אחדת פלכה[1] ···· פלך תעלת בים ··· נפינה מכם בשרה תמתע מדה בים שנ נפינה בנהרם שתת הפתר לאשת חברש לצר פחמם "She seized his disc... the disc she snatched; on the morrow she put him to flight; she gashed his flesh, she tore off his robe; yea, on the morrow she chased him into the streams: she placed the . . . (?) upon a fire, and the helmet over the coals".

This again has its counterpart in ritual in the Slavonic and Silesian methods of "carrying out the death" in which the dummy is not only dismembered, but previously divested of its clothing. Indeed, the very parting of the garments of Jesus in the Christian passion-story is motivated by the same idea.

§ 3.

A further indication that the poem is, in fact, the ritual chant for the annual rite of expelling blight and restoring fertility is to be found in the coronation-scene which is the subject-matter of I AB, 13—39: "When Baʿal the Puissant was dead, when His Majesty the Baʿal of the Earth had perished, then spake El unto the Lady Asherah of the Sea, saying: Hearken unto me, O Lady Asherath of the Sea, give thou one of thy sons that I may appoint a king: Then answered the Lady Asherah of the Sea: Certes, we will appoint as king one that knoweth to act adroitly (?). Then said LTPN-EL-DP'D: Let Duq-Anum run(??), let him in the presence of Baʿal prepare unguent, in the presence of Ben-Dagan, let him make obeisance! Then answered Lady Asherah of the Sea: "None shall we make to be king, save Ištar-ʿariṣ: Ištar-ʿariṣ shall be king! Behold let Ištar-ʿariṣ go up unto the far recesses of the North, let him sit on the throne of Baʿal the Puissant; let his feet reach down to its footstool; let his head reach unto its edge". Then answered Ištar-ʿariṣ: Lo, I will be king in the far recesses of the North". So Ištar-ʿariṣ proceeded, proceeded unto the throne of Baʿal the Puissant and reigned o'er the whole land of El.

Now a coronation is part of the regular ritual on such occasions as those of the "expulsion of the death", for just as that expulsion

---

[1]) פלך is connected with Arabic فَلَك and indicates the disc which was a symbol of royalty also in Assyria. תעלת derives from a root akin to Arabic عَلَتَ in the primitive sense of "tear away." תמתע, as Virolleaud has shewn, is connected with Arabic متع "remove". חברש is perhaps the Egyptian ḫprš — a kind of crown. This word has no Eg. etymology and may be Anatolian, for cp. in the Luwian-Hittite bilingual VAT 13061 Obv. II. 24: ḫuprus isḫija- // eshanuvanta vessanta: cp. Bh. חֲבֵשׁ כּוֹבַע.

symbolises the removal of blight and decay, so the installation of a new king symbolises the general reinvigoration of the group. It should be remembered, in this connection, that in the earliest forms of this ritual it is the king who plays the part of the "death" and it is therefore the natural consequence that a new king should subsequently be introduced to symbolise with equal emphasis the restored vigour. Indeed, in rites of this kind, the king is no more than the incarnation of the immediate group and therefore the religio-economic ritual of expelling decay at the end of a year and procuring a fresh lease of life takes the form of expelling the old king—symbol of decay and decrepitude—and installing a new one—symbol of vigour and revival. Who does not recall the familiar Old Man and Baby on New Year's Eve revels in which, by similar symbolism, the "decayed" year and the "new-born" year are symbolised?

The expulsion and subsequent restoration of the king was an essential feature of the Babylonian Z a g m u k or New Year ritual and Sir James Frazer has shewn at length how universal the custom is. In Jewish ritual the sovereignty of Yahweh still survives as an essential element of the New Year liturgy, whilst Mowinckel and Schmidt have made out a plausible case for seeing a Yahweh-procession into his sanctuary—where Yahweh the restored king, at the back of Psalm 68 and some other psalms: (cf. especially, Ps. 68[25]: ראו הליכותיך אלהים הליכות אלי מלכי בקדש)

It is noticeable that in the present Ugaritian poem the new sovereign ascends the great mountain of the gods in the deep recesses of the North (the ירכתי צפון of Isaiah 14[13]) there to be duly installed. The point of this is that the new king—as being the incarnation of the group as it now is, becomes one with its continuous, super-instant, and indesinent spirit which lodges in "the immortal gods"—its past kings as well as the foci of its supra-instant continuity—who reside in that hill. Therefore he goes up to the hill of the gods to be admitted of their company. Cp. in exactly the same way, Psalm 2[6]: ואני נסכתי מלכי על ציון הר קדשי.

We may suppose, then, that the election of a new king had originally been a part of the ritual, as had also the mimetic "routing of Death" at the festival, the μῦθος of which is to be recognised in this ancient poem of the Combat between Ba al and Mōt—between Fertility and Blight.

§ 1.

P o s t s c r i p t u m. The correction of the proofs enables me to add one or two points which will, I think, support the argument presented above.

1. It should have been pointed out that in the coronation-scene Ishtararis functions only as a deputy for Aleyan-Baal during his absence from the earth. The ritual background of this is therefore not the ordinary

coronation which takes place at new-year festivals, but more specifically the preliminary appointment of a temporary king to reign during the last few days of the dying year when the real sovereign is thought to be "in eclipse". For this custom see fully Frazer, Golden Bough, one vol. ed. pp. 293—9.

2. There is much reason to suppose that Aleyan son of Baal son of El equates in the Ugaritian pantheon with Ninurta, son of Enlil in the Mesopotamian. If so, a very illuminating confirmation of our view may be found in the text K. 133 which contains the phrases; "*(Ninurta) mâru ša Enlil ina ramânišu ušâtirušu Ninurta šarru mâru ša abušu ana ruqêtim appa ušalbinušu... ina kussê paramaḫi ina ašâbišu namrirri ina našêšu ina isinni šaknuš ḫadiš ina ašâbišu itti Anim u Enlil ina šitnunišu kurunna ina šuṭubbi*" which accords remarkably with the phrases: שר אל אבה דיבננה···· מלכן אלאין···· תעדב כסא וישׁב לימן···· קעשה נבלנן···· נבל כבה in II AB iv-v. 43 ff. and which presumes the election of this god and his enthronement as co-equal with the other great gods (exactly what is stressed in our poem) on a Festival, thus substantiating our view.

3. In connection with the preceding it is significant that Ninurta (NIN.IB) does indeed figure as "The saviour-god", like Aleyan-Baal, in a hymn for the New Year published in Radau, Ninib pp. 65 ff.

4. Other indications that the Epic has as a background a new-year ceremony are: a) the hanging of garlands upon the lintel whilst Shapash searches for Aleyan (I AB. iv. 19—20) which has as background a common new-year and harvest custom; b) the libation of honey (II AB i. 32 נבתם בבסף שמר where שמר is Imperat. Šaf'el of مسر „flow") in connection with the opening-up of the sacrificial pit (דפר שא בבר נער "remove the plank on the closed pit"; the pit is the Arabic 'ab'ab, actually called ابار at Mecca; see Wellhausen, Reste p. 103); Cp. with this the Assyrian New-Year rite:

"ina kisalmaḫḫi bûra ipettû-ma
ina bûri ukân dišpa ḫimêta šamna ......"
Thureau-Dangin, Rituel du Nouvel An, 11.456 f.

Honey, being symbolic of the new age, is always used in such rites, and is still eaten in the home as a special delicacy on the Jewish New Year.

I should like also to add that my full edition of the Second Tablet of the Epic (i. e. II AB) will appear in another place, as will also my study of the folkloristic motifs which appear in the poem.

NOTES ETYMOLOGIQUES SUR LES «VERBES FAIBLES» EN HEBREU BIBLIQUE.

Par

Louis H. Gray.

Que le même « verbe faible » puisse avoir plus d'un type en hébreu n'est nullement une découverte nouvelle. Pour ne nommer qu'une seule source, l'Oxford Hebrew Lexicon de Driver, Brown et Briggs (Oxford, 1906) cite plus de quarante bases avec des telles formations,[1]) par exemple מָלַל:אָמַל «languir» (pp. 51, 576: $\sqrt{ML}$); יָגֹר : גּוּר «redouter» (pp. 158, 388: $\sqrt{GR}$); דָּאַב «devenir défaillant»: דּוּב «dépérir» (pp. 178, 187: $\sqrt{DB}$); הָגָה «écarter»: יָגָה «repousser» (pp. 212, 387; cp. aussi وَجَى (*i*) «soulever, exciter»: أَوْجَى (IV) «éloigner»: $\sqrt{GI}$); זוּל «prodiguer»: זָלַל «être léger, sans valeur» (pp. 266, 272: $\sqrt{ZL}$); חָקַק:חָקָה «inciser» (pp. 348, 349: $\sqrt{ḤQ}$); קִיץ:יָקַץ «éveiller» (pp. 429, 884: $\sqrt{QẒ}$); רָקַק:יָרַק «cracher» (pp. 439, 956: $\sqrt{RQ}$); מָאַס «couler»: מָסַס:מָסָה «fondre, dissoudre» (pp. 549, 587: $\sqrt{MS}$); נָשָׁה:נָשָׁא «prêter» (pp. 673, 674: $\sqrt{NŠ}$); עָרָה:עוּר «être exposé, nu»: עָרַר «se déshabiller» (pp. 735, 788, 792: $\sqrt{ʿR}$); שׁוּט «errer»: שָׂטָה «détourner» (pp. 962, 966: $\sqrt{ŚṬ}$); שָׁאַף «écraser»: שׁוּף «meurtrir» (pp. 983, 1003: $\sqrt{ŠP}$); שָׁתַת:שִׁית «poser, mettre» (pp. 1011, 1060: $\sqrt{ŠT}$); et il est également malaisé d'éviter la conviction que des mots tels que אוֹר «lumière» et syriaque ܢܘܪܐ «feu» ne soient pareillement apparentés $\sqrt{ṲR}$).

Des bases de ces types-ci, que l'on pourrait multiplier très facilement si l'on y comprenait des formations nominales, semblent trouver leur explication la plus plausible comme à l'origine dissyllabes avec divers pré-, in- et postformatifs, bien que des vraies bases trisyllabes se trouvent avec des formes extérieures identiques.

Pendant un nouvel examen des « verbes faibles » hébreux pour la préparation de mon Introduction to Semitic Comparative Linguistics (actu-

[1]) Voir aussi Gesenius-Bergsträsser, Hebräische Grammatik, ii, Leipsig, 1926—29, 3—4, 170—174 (avec des renvois).

ellement sous presse), j'ai remarqué, sans avoir essayé d'en assembler une collection complète, un certain nombre de bases semblables, surtout en hébreu en comparaison avec l'arabe (et parfois avec le syriaque). Je fais suivre en ordre alphabétique les verbes hébreux qui me paraissent appartenir à cette catégorie avec reconstruction de leurs bases proto-sémitiques (les chiffres en parenthèses étant ceux de l'Oxford Hebrew Lexicon) comme contribution modeste à la fois à la linguistique sémitique et à l'éclaircissement du lexique de l'Ancien Testament. Les résultats acquis semblent indiquer qu'il y aurait intérêt de procéder à une enquête complète, inclusive également des autres langues sémitiques, par un sémitiste de carrière plutôt que par une personalité qui est surtout linguiste indoeuropéen.

1. אָבַד «périr» (1): بَدَ (i) «cesser, finir, périr»: $\sqrt{BD}$.

2. אָגַר «ramasser (nourriture)» (8): aram. bib. יְגַר: syr. ܓܘܪܐ «tas, monceau»: $\sqrt{GR}$.

3. אָהַל: הָלַל «briller» (14, 237): $\sqrt{HL}$.

4. אוּץ «se presser» (21): آضَ (i) «réitérer»: $\sqrt{{}^{\circ}\underset{.}{D}}$.

5. אָזַל «aller»: זוּלָה «(départ,) sauf» (23, 265): زَالَ (u) «quitter»: $\sqrt{ZL}$.

6. אָטַם (21): طَمَّ «fermer»: $\sqrt{\underset{.}{T}M}$.

7. אָלָה «jurer, maudire» (46): آلَى «jurer, faire serment»: $\sqrt{{}^{\circ}L}$.

8. אָלַץ «pousser, exciter» (49): لَظَّ «presser, harceler»: $\sqrt{L\underset{.}{Z}}$.

9. אָנַח «soupirer, gémir» (58): نَاحَ (u) «gémir»: نَحَّ «faire entendre un son réitéré de poitrine»: $\sqrt{N\underset{.}{H}}$.

10. אָנַס «contraindre, obliger» (60): نَسَّ: نَسَأَ: نَاسَ (u) «pousser en avant (une bête)»: $\sqrt{NS}$.

11. אָנַק: נָאַק «gémir» (60, 611): نَقَّ «coasser (grenouille), glousser (poule), miauler (chat)»: $\sqrt{NQ}$.

12. אָנַשׁ «être faible, malade»: נוּשׁ «être malade» (60, 633): نش «être malade»: $\sqrt{N\check{S}}$.

13. אָרַח «errer, voyager, aller» (72): أَرْخَى «courir avec vitesse (cheval)» (IV): $\sqrt{R\underset{\smile}{H}}$.

14. בוה : בָּזָה «mépriser» (100, 102): بَذَأَ «mépriser, abhorrer»: √BḎ.

15. בוס «piétiner (rejeter, détester)» (100): ܒܣܐ «mépriser»: √BS.

16. גוב «creuser, bêcher» (155): جَابَ (u) «couper (un habit), percer (un rocher)»: جَبَّ «couper, retrancher, tailler»: √GB.

17. גָּזַז «tondre»: גָּזָה «couper, trancher» (159): جَزَّ «couper»: وَجَزَ «rendre concis et succinct (discours), abréger (un livre)»: √GZ.

18. גָּלַל «rouler»: גִּיל «circle, âge»: גַּלְגַּל «roue, tourbillon» (164, 162, 165): جَالَ (u) «tourner»: √GL (גִּיל «réjouir» dérive probablement d'une autre base.)

19. דָּבַב «glisser»: דוּב «dépérir» (179, 187): √DB.

20. דָּגָה «multiplier, accroître» (185): دَجَا (u) «s'étendre partout»: √DG.

21. דּוּךְ «piler, battre»: דָּכָא : דָּכָה «écraser» (188, 193, 194): دَاكَ (u): دَكَّ «piler, broyer, battre»: √DK.

22. דָּשָׁא «croître, devenir vert» (205): دِيسَة «forêt épaisse»: وَدَسَ «produire les premières pousses des plantes»: √DŠ.

23. הָלַךְ «aller, venir» (229): أَلَكَ : لَأَكَ «envoyer»: لَاكَ (u) «transmettre un message» (IV): √LK.

24. הָמָה «murmurer, grogner, rugir, être impétueux«: הִים : הוּם «murmurer, rugir, déconfir»: הָמַם «faire du bruit, déconcerter, déconfier» (242, 223, 243): √HM.

25. זָקַק «épurer, purifier» (279): ذَاقَ (u) «essayer, éprouver»: √ḎQ.

26. חוּשׁ «se hâter» (301): حَثَّ «pousser, exciter»: √ḤṮ.

27. חָלָא «être malade»: חָלָה «être faible, malade» (316, 317): خَلَّ «diminuer, décroître, maigrir» (ou نَحَلَ «maigrir»?): √ḪL (ou √ḤL?).

28. חָצָה : חָצַץ «diviser» (345, 346): خَصَّ «attribuer particulièrement» (ou حَصَّ (III) «assigner une portion»?): √ḪṢ (ou √ḤṢ?).

29. חָקָה « couper, sculpter » : חָקַק « couper, inscrire » (348, 349) : خَقّ « crevasse dans la terre » : √ ḪQ (חָקַק « décréter » probablement : حَقّ « être de devoir » : √ ḤQ).

30. חָרָה : חָרַר « brûler » (354, 359) : √ ḤR.

31. חָתָה « saisir avidement, empoigner » (367) : حَتّ enlever en frottant » : √ ḤT.

32. חָתַת « être fracassé, consterné » (360) : خَتّ (u) « être brisé (de chagrin, de crainte » : √ ḪT.

33. יָאַשׁ « désespérer » (384) : أَيِسَ « désespérer » : √ ʾIŠ.

34. יָבֵשׁ « être sec » (386) : يَبْسٌ « terre déserte et inculte » : √ BŠ.

35. יָכֹל « pouvoir » : כָּלָה « être complet » : כֹּל « tout » (407, 477, 481) : √ KL.

36. יָנָה « opprimer, maltraiter » (413) : نَهَّ (u) « défendre, prohiber » : √ NH.

37. יָנַק « sucer » (413) : نَقَّ (u) « tirer la moelle d'un os » : √ NQ.

38. יָעַט « couvrir » (418) : עָטָה « enrouler, s'envelopper » (741) : √ ʿṬ.

39. יָעַל « profiter, servir » (418) : غَلَّ (u) « enchérir » : √ ĠL.

40. יָעַף « être fatigué, s'évanouir » (419) : عُفَّ « être fatigué, s'évanouir » : √ ʿP.

41. יָצַר : צוּר « former, façonner » (427, 849) : صَرَّ (u) « couper, diviser » : صَوَّرَ « former, façonner » (II) : √ ṢR.

42. יָרַק : רָקַק « cracher » (439, 956) : رَيَّقَ « humecter avec de la salive » (II) : √ RQ.

43. יָשַׁב « s'asseoir, rester, habiter » (442) : ثَبَّ « s'asseoir solidement » √ ṮB.

44. יָשַׁט « s'étendre » (445) : شَطَّ (u) « être abondante (eau), marcher à grands pas (cheval) » : √ ŠṬ.

45. כָּאַב « être souffrant » (456) : وَكِب « très triste » : √ KB.

46. כָּבָה «être éteint» (459) : كَبَا (u) «couver sous la cendre (feu), flétrir (plante, etc.)» : √KB.

47. כָּפַף «plier, être plié» : כָּפָה «subjuguer, soumettre» (496, 495) : كَفَّ «ourler : repousser, s'éloigner» : كَفَا «s'en aller, renverser» : √KP.

48. כָּרָה «creuser» (500) : أَكَرَ «labourer le sol, creuser» : √KR.

49. לָאַט «couvrir» : לוּט «enrouler étroitement, envelopper» (521, 532) : لَطَّ : لَاطَ (u) «cacher» : √LṬ.

50. לָעַע : לוּעַ «avaler» (534) : وَلَغَ «laper (chien)» : √LĠ.

51. לִיץ «dédaigner, mépriser» (539) : لَصَا (u) «insulter (femme)» : √LṢ.

52. לָקַח «prendre» (542) : قَحَا (u) «rafler, emporter» : نَقَحَ «vider (un os), en tirer la moelle, dépouiller (un tronc de palmier) de ses nodosités» : √QḤ.

53. מָחָה «essuyer, effacer» (562) : أَمْحَى «être effacé» (IV) : √MḤ.

54. מָקַק «se carier, pourrir, s'ulcérer, dépérir» (596): مَاقَ (u) «périr» √MQ.

55. נוּב «porter fruit» (626) : نَبَّبَ «pousser des racines» : √NB.

56. נָזָה «saillir, jaillir, éclabousser» (633) : نَزَّ «avoir des sources d'eau jaillissantes à sa surface (sol)» : √NZ.

57. נָצָה : נָצָא «voler» (663, 661); probablement aussi נָאַץ «mépriser, dédaigner, repousser» (610) : نَاصَ (u) «fuir, éviter» : √NṢ.

58. סָבָא «imbiber, se gorger (de boisson)» (684) : سَأَبَ «se gorger (de boisson)» : √SB.

59. סָרַר «être opiniâtre, rebelle» (710) : سَرَ (u) «assailler» : √SR.

60. עוּן «habiter, demeurer» (732) : غَنِيَ »habiter (dans un lieu)» : √ĠN.

61. עָסַס «presser, serrer, écraser, fouler» (779) : وَعَسَ «fouler aux pieds». √ʿS.

62. עָשֵׁשׁ «dépérir, maigrir» (799) : غَثَّ «être maigre (bête)» (ou عَاثَ [i] «gâter»?) : √ĠṮ (ou √ʿṮ?)

63. פָּאַר « embellir, glorifier » (802) : وَفَرَ « être abondant » : √*PR*.

64. פָּעָה « gémir » (821) : فعا « bêlement, beuglement » : √*Pʿ*.

65. פָּרַר « fendre, diviser » (830) : فَرَى « couper, fendre » : وَفَّرَ « couper un large morceau (d'étoffe) » : √*PR*.

66. צוּץ « regarder » (847) : صَأْصَأَ « chercher à ouvrir les yeux (petit chien) » : √*ṢṢ*.

67. צָחַח « être éblouissant » (850) : صَحَا (i) « être clair, serein (ciel) » : √*ṢḤ*.

68. צָפָה « étendre » (860) : صَفَّ « ranger en ordre » : √*ṢP*.

69. קָסַם « enlever, ôter » (890) : قَسَّ « enlever (la chair et la moelle d'un os) » : وَقَسَ « enlever (la peau) » : √*QS*.

70. קָפָא « épaisser, condenser, congéler » (891) : اِسْتَقَفَّ « se contracter, se rider (vieillard) » (X) : √*QP*.

71. קָרַר « détruire, déchirer » (903) : اِنْقَارَ (u) « tomber, s'écrouler (mur) » (VII) : نَقَرَ « becqueter (des grains: oiseau) » : √*QR*.

72. רוּץ « courir » (930) : أَرَقَّ « courir vite » (IV) : √*RḌ*.

73. שׂוּט « errer, obliquer » : שָׂטָה « détourner de » (962, 966) : شَطَّ « être éloigné » : √*ŚṬ*.

74. שׂוּר « scier » (965) : نَشَرَ : وَشَرَ « scier » : √*ŚR*.

75. שָׁאַן « être à l'aise » (983) : سَنَى « rendre facile » : √*ŠN*.

76. שָׁאַף « écraser, fouler » : שׁוּף « meurtrir » (983, 1003) : نَسَفَ « briser en morceaux et disperser » : √*ŠP*.

77. שׁוּק « être abondant » (1003) : وَسَقَ « amasser, accumuler » : √*ŠQ*.

78. שָׁלַל « ravager, saccager, piller » (1021) : تَوَشَّلَ « enlever (des chameaux) furtivement » (V) : √*ŠL*.

79. שָׁמֵם « être désolé, inhabité, épouvanté » (1030) : سَئِمَ « éprouver du dégoût, s'ennuyer de » : √*ŠM*.

80. שָׁפָה «balayer» (1045) : نَسَفَ «nettoyer, vanner (le grain), disperser (la poussière: vent)» : $\sqrt{\check{S}P}$.

81. תָּאַר «être délimitée (frontière)» (1061) : وَتَرَ «mettre la corde à (un arc)» : ܝܬܪܐ «corde, nerf» : $\sqrt{TR}$.

82. תָּעַע «se moquer» (1073) : نَتَغَ «calomnier» : $\sqrt{T\dot{G}}$.

Ecrit pour fêter le soixante-dizième anniversaire de mon maître, M. le professeur Richard J.-H. Gottheil, le 13 octobre 1932.

ORIENTAL INSTITUTE IN PRAHA: RESEARCH DEPARTMENT.

Members' Meeting

held on March 7th 1933 under the chairmanship of Prof. Hrozný.

Present: Dr. Coudenhove-Kalergi, Dr. Čihař, Dr. Gampert, Prof. Hrozný, Dr. Kálalová di Lotti, Prof. Lexa, Prof. Lesný, Dr. Matiegková, Prof. Niederle, Prof. Pertold, Dr. Poucha, Prof. Stein, Prof. Tauer.

Professor **Lexa** delivered a lecture on the Gnostic legend on Pistis Sophia and the ancient Egyptian mythus on the Eye of Rē, endeavouring to demonstrate the parallel course in the two traditions:

The Eye of Rē (or the goddesses Tefnut or Hathor who are identified with it) leaves Rē and its departure causes grief not only to itself, but also to the whole land of Egypt; Rē sends the god Thovt who brings it back to its place and in this manner he delivers both the Eye of Rē and Egypt from grief.

Pistis Sophia equally leaves her residence in the thirteenth aion in the neighbourhood of God who is called the First Mystery or Light, and she grieves after having fallen into the depth of chaos, into the powers of the Proud One. God sends Jesus who brings her back to her seat and delivers her from grief.

Taking into consideration that the manuscript of the Pistis Sophia dates from the 3rd century A. D. and is of Egyptian origin, and that the most recent text of the mythus of the Eye of Rē preserved in the Demotic papyrus Leiden I, 384, dates from the end of the 2nd century A. D., we are led to the very natural conclusion that the above ancient Egyptian mythus is the model according to which the legend on the Pistis Sophia has been formed. The scope of this legend has been the solution of the problem of the First Sin with the help of Platonic philosophy. The fall of the first man and the delivery of humanity is only a deformed picture, which we see in this material world; the real corresponding event in the world of ideas is the departure and return of Pistis Sophia. As Pistis Sophia leaves her seat with God's will, the problem of the First Sin remains unsolved.

Prof. Hrozný reported then on his work relative to leaden rolls, bearing Hittite hieroglyphic inscriptions, their meaning and the influence of the knowledge gained from them on the solution of the problem of the Hittite hieroglyphic language.

The secretary communicated then the recent decisions of the Committee and the contents of Dr. Průšek's report from China.

The chairman reminded the members that the 3rd number of Vol. V. of the Archiv Orientální is to be dedicated to Prof. Winternitz in honour of his 70th birthday, and invited them to participate by contributions to the number.

BOOK REVIEWS

Actes du XVIII[e] Congrès International des Orientalistes, Leiden 7—12 Septembre 1931. Leiden, E. J. Brill 1932. VI, 271, (IV) Seiten. 8°.

Der 18. internationale Orientalistenkongreß fand vom 7.—12. September 1931 in Leiden statt, wo vor fast 50 Jahren (1883) bereits ein Orientalistenkongreß, der sechste, getagt hatte. Diesmal zählte der Kongreß 651 Mitglieder, von denen 574 an ihm persönlich teilnahmen. Aus der čechoslovakei beteiligte sich Prof. Dr. B. Hrozný für die Prager Karls-Universität[1]), Prof. Dr. A. Grohmann für die Prager Deutsche Universität, beide Herren auch für den Orientální ústav v Praze (das Orientalische Institut in Prag), ferner Prof. Dr. R. Růžička für die česká akademie věd a umění (Böhmische Akademie der Wissenschaften und Künste); Prof. Dr. O. Pertold vertrat — außer dem Orientální ústav — auch die Anthropological Society of Bombay. Der Kongreß war in 8 Sektionen gegliedert, wozu als neunte die selbständige Sektion der Papyrologen trat, die ihre Tagung unter den Auspizien des Kongresses abhielten.

Den Kongreß eröffnete am 7. September der niederländische Minister für Unterricht, schöne Künste und Wissenschaften, Exz. J. Terpstra. Hierauf zog der Präsident des Kongresses, Prof. Dr. C. Snouck-Hurgronje, in einer breit angelegten Rede einen Vergleich mit dem 6. Leidener Orientalistenkongreß und erwähnte die Fortschritte der Orientalistik im letzten halben Jahrhundert, besonders in Amerika und in den Ländern des Orientes selbst. Die sich immer weiter vertiefende Spezialisierung auf dem Gebiete der Orientalistik sei nötig, aber gegen die mit ihr verbundenen Gefahren habe man im Auge zu behalten, daß das gemeinsame Ziel aller Orientalisten die gegenseitige geistige Durchdringung von Ost und West ist, die ihrerseits als Grundlage für die Verwirklichung des höchsten Ideals der Einheit des Menschengeschlechtes werde dienen können. Die Orientalistenkongresse seien eines der wirksamsten Mittel zur Bekämpfung der Gefahren der Spezialisierung.

Die Verhandlungsschrift berichtet weiter über die verschiedenen gesellschaftlichen Veranstaltungen und Exkursionen des Kongresses, unter anderen auch über einen von Prof. P. Sambamoorthy, Madras, veranstalteten indischen Musikabend. In der am 12. September stattgefundenen Schlußsitzung des Kongresses wurde als Sitz des 1934 abzuhaltenden 19. Orientalistenkongresses Rom bestimmt; sodann genehmigte der Kongreß 10 Resolutionen, betreffend 1. die Veröffentlichung einer regelmäßi-

[1]) [Prof. Hrozný mußte krankheitshalber seine Teilnahme im letzten Augenblick absagen. Red.]

gen Bibliographie neuer chinesischer Publikationen, 2. die Dringlichkeit von Übersetzungen und Indices der bedeutendsten chinesischen Literaturwerke, insbesondere der Vorbereitung eines Index aller in den 24 Dynastiegeschichten vorkommenden Namen und Termini technici, 3. die Aufbringung von Mitteln zur Fortsetzung der Orientalischen Bibliographie, 4. die Einsetzung eines Komitees (F. W. Thomas, P. Tuxen, V. S. Sukthankar, gegebenenfalls Kooptierung eines französischen und eines deutschen Gelehrten) zur Vorbereitung eines umfassenden Sanskritwörterbuches, 5. die Zustimmung zum vorbereiteten indischen Gesetzentwurf über das Zusammenarbeiten indischer und sonstiger wissenschaftlicher Körperschaften mit dem Archaeological Survey of India, 6. die finanzielle Unterstützung der von Dr. A. A. Bake unternommenen Sammlung und Aufzeichnung indischer Volkslieder und Bardenchroniken, 7. die Veröffentlichung einer allgemeinen Übersicht über moderne Architektur und die wichtigsten Kunsthandwerke sowohl auf dem Gebiete Britisch-Indiens als auch der indischen Staaten, 8. die Würdigung der vom Kern-Institut für die Wissenschaft geleisteten Dienste, insbesondere durch die Herausgabe der Annual Bibliography of Indian Archaeology und durch die geplante Publikation eines historischen und archaeologischen Atlasses des größeren Indiens, 9. die Verfilmung der die Kulthandlungen der orientalischen Religionen begleitenden rituellen Gesten zwecks methodischer Klassifizierung und vergleichenden Studiums der in diesen Gesten symbolisierten Ausdrucksvorgänge und 10. die internationale Unterstützung der von der Wiener Akademie in Angriff genommenen Veröffentlichung der südarabischen Inschriften der Sammlung Glaser.

Ein weiterer Abschnitt der Verhandlungsschrift enthält den Bericht über die mit dem Kongreß verbundenen Ausstellungen orientalischer Manuskripte und von auf die Geschichte der orientalistischen Studien an der Leidener Universität bezüglichen Gegenständen und Dokumenten; es folgt ein Verzeichnis der dem Kongreß präsentierten Bücher und anderen Publikationen.

Der Hauptteil des Verhandlungsberichtes ist den Referaten über die in den Sitzungen der einzelnen Sektionen gehaltenen Vorträge gewidmet. Im Gegensatz zu den Proceedings des 17. Orientalistenkongresses sind diesmal wirklich gute Auszüge fast aller Vorträge geboten, wofür sowohl den Herausgebern der Verhandlungsschrift als auch den einzelnen Gelehrten, welche die Resumés geliefert haben, der wärmste Dank aller Orientalisten gebührt. Bei den meisten Vorträgen ist auch angegeben, wo sie in vollem Wortlaut veröffentlicht sind oder werden sollen. Die große Zahl der gehaltenen Vorträge (im ganzen 183) gestattet uns nicht, alle anzuführen. Bei der folgenden Auswahl sind vor allem die Vorträge von allgemeinerer Bedeutung berücksichtigt.

In der I. Sektion (A s s y r i o l o g i e) fanden 19 Vorträge statt, die

besonders die in den letzten Jahren erzielten erheblichen Fortschritte der mesopotamischen Archäologie bezeugten. U. a. sprach P. Koschaker über das Verbot der Geschwisterehe bei den Hethitern und seine Beziehungen zum Mutterrecht, V. Korošec über das hethitische Privatrecht und seine Stellung unter den altorientalischen Rechten; E. A. Speiser behandelte die Bedeutung der Ausgrabungen im Tell Billah und Tepe Gaura für die ethnischen Probleme des alten Mesopotamiens; E. Forrer und I. Gelb befaßten sich mit der Entzifferung der hethitischen Bilderschrift, wobei jeder nach seiner eigenen Methode vorging; F. M. Th. Böhl zeigte Inschriften mit unbekannter Schrift aus der Leidener Sammlung; C. F. Lehmann-Haupt erläuterte an Hand von Lichtbildern die zoomorphe Junktur an vorarmenisch-chaldischen, etruskischen und chinesischen Bronzegeräten als Merkmal kulturgeschichtlicher Beziehungen; weitere Lichtbildvorträge waren die von S. Langdon über die Ausgrabungen in Kisch, von F. W. von Bissing über die wissenschaftliche Aufnahme der orientalischen Funde in Etrurien und Latium, von H. Frankfort über das früheste Erscheinen der Sumerer und von J. Jordan über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Uruk; P. A. Deimel sprach über die Bedeutung der Keilschrift-Paläographie für die Chronologie der ältesten babylonischen Geschichte; einen würdigen Abschluß fanden die Arbeiten dieser Sektion in dem mit Lichtbildern und einem Film illustrierten Vortrag des Freiherrn von Oppenheim über den Djebelet el-Beda, eine Kultstätte im Tell Halaf, und die Halaf-Kultur.

Die II. Sektion hatte die Ägyptologie zur Aufgabe. Von den 20 hier gehaltenen Vorträgen nennen wir die von: W. F. Edgerton über die von Wilhelm Spiegelberg geplanten und begonnenen demotischen Wörterbücher, Amelia Hertz über die Anfänge der Schrift, L. Wiener über den sumerischen Ursprung der ägyptischen Hieroglyphen, C. Anti und G. Bagnani über die italienischen Ausgrabungen in Tebtunis, G. Roeder über die Ausgrabungen der deutschen Hermopolis-Expedition, Sami Gabra über die Ausgrabungen der ägyptischen Universität in der heiligen Stadt von Hermopolis, K. S. Sandford über neue Entdeckungen, betreffend den altsteinzeitlichen Menschen in Ägypten, U. Hölscher über den Tempel Ramses' III. zu Medinet Habu auf der Westseite von Theben, L. Homburger über die afrikanischen und ägyptischen Verbalformen und G. Mercier über die lybischen Zahlwörter.

Die III. Sektion (Vorderasien) hörte ebenfalls 20 Vorträge an. Es sprach u. a. V. Minorsky über die historischen und geographischen Studien über Persien seit 1900, Sir E. Denison Ross über die geplanten Nachträge zum Wörterbuch von Steingass; F. Taeschner beantragte eine einheitliche internationale Transskription der drei wichtigsten Literatursprachen des Islam, arabisch, persisch und türkisch, welcher Antrag zwar von den beteiligten Sektionen angenommen, der Plenarsitzung des Kon-

gresses jedoch nicht vorgelegt, sondern zum nächsten Kongreß vertagt wurde, um den Fachgelehrten Gelegenheit zur Stellungnahme zu bieten; O. G. von Wesendonk handelte über die Meder und Ostiran, A. Christensen über die Quellen des Bundahišn, P. G. Messina über den Saušyant und seine Erwartung in der iranischen Tradition; S. P. Osztern lieferte neue Beiträge zum Problem: Parsismus und Islam (I. Serie: der Koran); T. Kowalski lenkte die Aufmerksamkeit auf die Türken und die türkische Sprache in Nordostbulgarien; J. Deny befaßte sich mit der Frage, ob das Türkische ursprünglich eine monosyllabische Sprache war; Rechid Safwet Bey sprach über die Turkologie in ihren Beziehungen zur Orientalistik im allgemeinen, I. Scheftelowitz über den monotheistischen Mihira-Sūryakult bei den Indoskythen, J. Kurylowicz über einen Archaismus der indo-iranischen Konjugation und A. Abel über den Theologenkrieg in Kleinasien im IX. und X. Jahrhundert in seinen Beziehungen zum Ideenstand in der islamischen und byzantinischen Welt.

Von den 22 in der IV. Sektion (Ferner Osten und Indonesien) gehaltenen Vorträgen seien angeführt: L. Hodous über die moderne synkretistische Sekte „Tao Tê Hsüeh Shê" in China, J. L. Pierson über die Frage, ob das Japanische im 7. Jahrhundert eine Sprache mit offenen Silben war, C. C. Berg über Probleme und Aufgaben der javanischen Literaturforschung, R. von Heine-Geldern über Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier, Sylvain Lévi über die Sanskritstrophen des javanischen Mahābhārata und über den Sanskritnamen des indischen Archipels, G. Ferrand über die arabischen Geographen und den Indischen Ozean, W. E. Soothill über Ähnlichkeiten zwischen gewissen frühchinesischen und römischen astronomischen Merkmalen, P. Pelliot über dringende Aufgaben der Sinologie, A. Herrmann über einen neuen historischen Atlas über die Beziehungen zwischen China, Indien und dem vorderen Orient, Lady Dorothea Hosie über Anforderungen an eine moderne Karte Chinas, J. J. L. Duyvendak über die lateinische Transskription des Chinesischen und S. Karpelès über die Entfaltung der buddhistischen Studien in Laos und Kambodja.

Die V. Sektion war Indien gewidmet. Es wurden 24 Vorträge gehalten, unter denen wir hervorheben: O. Pertold über die Legende von der Prinzessin Ratnāvalī als Problem der singhalesischen Volksreligion, P. E. Dumont über die Īšvaragītā des Kūrmapurāṇa, F. O. Schrader über Probleme der Švetāšvatara-Upaniṣad, C. A. F. Rhys Davids über „Werden" in Sakya (im ursprünglichen Buddhismus) 500 v. Chr., F. W. Thomas über das Frauenkönigreich, Strī-rājya, J. Rahder über die Buddhologie, Sylvain Lévi über die Mudrās und ihre religiöse sowie ethnographische Bedeutung, R. B. Whitehead über die Flußläufe im Panjāb und Sind, P. L. Vaidya über die Apabhraṃša-Literatur des X. Jahrhunderts und ihren Einfluß auf die Marāthī-Sprache, V. S. Sukthankar über Mahābhārata-

Kommentatoren, P. J. Abs über einige frühbuddhistische Texte mit Bezug auf die Philosophie des Materialismus in Indien, J. de la Valette über die Förderung der archäologischen Forschung und der Kunst in den indischen Staaten, C. L. Fábri über die Chronologie der Fresken in den Höhlen von Ajāṇṭā und Bāgh, P. G. Schurhammer über die Wichtigkeit der portugiesischen Archive für die Orientalistik und J. Ph. Vogel über das Kern-Institut und seine Aufgaben.

In der VI. Sektion, die sich mit den semitischen Sprachen und Völkern befaßte, fanden 9 Vorträge statt. Wir erwähnen jene von G. Horsfield über neue Entdeckungen in Transjordanien und ihre Beziehung zur Vorgeschichte Asiens, von A. Conway über die Keramik aus den ersten Ausgrabungen in Petra, von S. Birnbaum über Hebräisch und Jiddisch, von H. Grimme über drei neue Sinai-Inschriften, von H. Bauer über die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra und von C. U. Ariëns Kappers über die Anthropologie des vorderen Orients.

Von den 17, in der VII. Sektion über Probleme des Alten Testaments und des jüdischen Volkes gehaltenen Vorträgen nennen wir die von: S. Krauss über neue Wege zur Erklärung des Hohen Liedes, S. Zeitlin über den jüdischen Kalender in biblischer und frühchristlicher Zeit, O. Eissfeldt über den Gott des Tabor und seine Verbreitung, S. A. Cook über die Förderung, welche die alttestamentliche Kritik Kuenen verdankt, R. Edelmann über Heimat, Alter und Rolle der synagogalen Poesie, K. Budde über den Baum der Erkenntnis in der Paradiesesgeschichte, B. D. Eerdmans über Ursprung und Sinn des aramäischen Teiles des Buches Daniel, W. F. Albright über das exilische und nachexilische Juda im Lichte der palästinischen Archäologie, Th. H. Robinson über den Ursprung des Stammes Juda, D. Sidersky über Josue in Gabaon und P. L. O. Guy über neue Ausgrabungen in Megiddo.

Die VIII. Sektion (Islam) hielt 30 Vorträge ab. Es sprach u. a. J. Schacht über Šarī'a und Qānūn im modernen Ägypten, R. Said-Ruete über die Al Bu-Said-Dynastie in Arabien und Ostafrika, F. Krenkow über die von indischen Arabisten vorbereitete Herausgabe verschiedener arabischer Werke, S. Inayatullah über geographische Faktoren in Leben und Geschichte der Araber, Ahmed Amin über den Ursprung der Mu'taziliten, Mustapha Abdel Razek über das Wort Islam, seinen ursprünglichen Sinn und seine Entwicklung, Exz. Hafiz Afifi Pascha über die „Buchstaben der Krone", die Einführung von Majuskeln und Interpunktionszeichen in der arabischen Schrift, G. Galbiati über die arabischen Manuskripte der Bibliotheca Ambrosiana in Mailand, A. Dessus-Lamare über die Terminologie der mohammedanischen Architektur, Mahmoud Teymour über den Konflikt der arabischen Sprachen in der modernen ägyptischen Literatur, M. Plessner über die Geschichte der Wissenschaften im Islam, P. Kraus über die Lehre vom Kumūn, ein Beitrag zum Problem: Manichäer und

Muʿtaziliten, E. Lévi-Provençal über das mohammedanische Spanien nach dem historisch-geographischen Lexikon von Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, F. Bajraktarević über die islamischen Studien in Südslawien, Taha Hussein über die Beziehungen zwischen der arabischen und griechischen Rhetorik und Mohamed Torki über einen Ibn Moqla zugeschriebenen unedierten Text.

Die selbständige Sektion für Papyrologie verzeichnete 22 Vorträge, deren Auszüge nicht in unserer Verhandlungsschrift enthalten sind. Die Sektion genehmigte 2 Resolutionen, nämlich über die Veröffentlichung koptischer Papyri und Ostraka juridischen Inhalts und über eine papyrologische Bibliographie.

Die Verhandlungsschrift enthält zum Schlusse einen Autorenindex, die Statuten der internationalen Orientalistenkongresse vom 9. IX. 1897, eine Liste der früheren Orientalistenkongresse und ein Mitgliederverzeichnis.

Daß auch die äußere Ausstattung des 18. Kongreßberichtes eine würdige ist, braucht als selbstverständlich eigentlich gar nicht besonders erwähnt zu werden. *W. Gampert.*

Hans Henning von der Osten & Erich F. Schmidt: THE ALISHAR HÜYÜK. Season of 1927, Part II (Researches in Anatolia III = Oriental Institute Publications VII), Chicago, University Press 1932, 4⁰, XI, 134 S., 106 Abb., 1 farb. Tf. — Preis $ 5.

Erich F. Schmidt: THE ALISHAR HÜYÜK. Seasons of 1928 and 1929, Part I (Researches in Anatolia IV = Oriental Institute Publications XIX), Chicago, University Press 1932, 4⁰, XXII, 293 S., 377 Abb., 47 Tf. (davon 7 farbige), 1 Karte. — Preis $ 12.

Dem im J. 1930 erschienenen I. Bande der abschließenden Grabungspublikation über Alişar-Hüyük (s. diese Zeitschrift II, 1930, 494 ff.) folgen jetzt zwei weitere, reich ausgestattete, die unsere Kenntnis der materiellen Kultur dieser altanatolischen Stätte in dankenswerter Weise bereichern.

Der erste der angezeigten Bände enthält zunächst eine gründliche Untersuchung über die 26 Bestattungen. Sie gehören größtenteils den Perioden I und II an, wo die Pithosbestattung die bevorzugte Form ist. Nur dürftige Totenbeigaben wurden gefunden. Das Knochenmaterial ist zumeist schlecht erhalten; dessen Bearbeitung wird im IV. Bande der Grabungspublikation zusammen mit den in den J. 1928 und 1929 gefundenen Skelettresten erfolgen.

Von den Kleinfunden ist eine Anzahl von menschlichen und Tierplastiken aus Ton und Stein abgebildet. Ebenfalls ist die Glyptik vertreten, darunter nur drei Rollsiegel. Der Rest entfällt auf Stempelsiegel aus Stein, Metall und Ton. Auch Siegelabdrücke auf dem letzteren kamen zum Vor-

schein. Zu erwähnen ist der Fund einer „griechisch-persischen“ Gemme. Dann folgt ein ausführlicher Katalog der Münzen, nicht nur derjenigen, die den Ausgrabungen auf Alişar-Hüyük entstammen, aber auch solcher, die in dessen Umgegend erworben wurden. Anhangsweise ist schließlich das numismatische Material von den Versuchsschürfungen auf Kerkenes Dağ im J. 1928 aufgenommen. Dieser Katalog ist von E. T. Newell hergestellt, dem man bereits die wertvolle Untersuchung über den Münzschatz von Küçük Köne zu verdanken hat (The Kütchük Köhne Hoard = Numismatic Monographs, No. 46, 1931). Münzen der achämenidischen Zeit kamen auf Alişar-Hüyük nicht zutage. Die ältesten gehören der makedonischen Zeit an, die jüngsten sind seldschukisch und osmanlisch. Von sonstigen Kleinfunden sind verschiedene Stein-, Ton- und Knochengeräte publiziert. Die Metallgegenstände sind spärlich, vornehmlich Kupfer- bzw. Bronzesachen, aber auch Blei- und Eisenerzeugnisse sind vorhanden, dagegen von Edelmetallen eigentlich nichts. Die Ausbeute des J. 1927 ist also noch ganz gering und bietet keinen Begriff von der materiellen Kultur der einzelnen Perioden. Dies umso mehr, als die Zuweisung der meisten Fundstücke an die betreffenden Schichten bzw. Perioden größtenteils schwierig ist und man sich zumeist mit einer Bezeichnung nach den „Plots“ begnügen muß. Die richtige Einreihung der Kleinfunde der ersten Grabungssaison wird erst durch Vergleich mit den stratigraphisch gut belegten Überresten aus den nachfolgenden Arbeitskampagnen erfolgen können.

Diese bringt bereits der zweite der hier besprochenen Bände. Er enthält die Ausbeute der J. 1928 und 1929 aus den Schichten I—IV, laut der Bezeichnung von E. F. Schmidt. Auf Grund der inzwischen erschienenen Berichte von H. H. von der Osten (zuletzt Archäologischer Anzeiger XLVII, 1932, 207 ff.) muß in der Schichtenzählung eine Änderung vorgenommen werden; die II. Schicht von Schmidt gilt fortan als III., und umgekehrt ist seine III. Schicht als II. aufzufassen. Mit dieser Korrektur sind die im vorliegenden Bande veröffentlichten Überreste von Alişar-Hüyük zu werten. Eine Anzahl davon ist seit kurzem aus dem Buche von Schmidt, Anatolia through the Ages (Oriental Institute Communications, No. 11) 1931, 54 ff. bekannt. Es muß dabei ausdrücklich betont werden, daß dieses durch das Erscheinen der gegenwärtigen Grabungspublikation seinen Wert keineswegs verliert, weil darin manche in der letzteren nicht berücksichtigte Detailaufnahmen und Gegenstände abgebildet sind (z. B. S. 293, Fig. 138).

Die Anlage des Bandes entspricht derjenigen der bisherigen Veröffentlichungen über Alişar-Hüyük. Einführende Kapitel sind der Expedition selbst, den Ausgrabungsmethoden und der allgemeinen Charakteristik der Kulturperioden gewidmet. Dann folgt die ausführliche Darstellung der wissenschaftlichen Ergebnisse, nach einzelnen Schichten geordnet. In jedem Kapitel ist die betreffende Periode kurz charakterisiert, wonach die

Beschreibung der Siedlung, der Baureste, der Katalog der Fundgegenstände, nach stofflichem Prinzip gruppiert, und die Beschreibung der Bestattungen folgen. Der Text ist rein beschreibend gehalten und beschränkt sich auf genaue Registrierung aller bei den Ausgrabungen festgestellten Tatsachen. Daher sind alle Maße mit peinlicher Sorgfalt aufgenommen, die entsprechenden Fundumstände und -lagen genau notiert. Eine Fülle von Plänen, Tabellen, Diagrammen, Einzelaufnahmen ergänzt den Grabungsbericht. Dankenswert ist schließlich, daß innerhalb der einzelnen Schichten auch die Niveaus beobachtet wurden, was zu einer präziseren Chronologie und feineren Auffassung der Kulturentwicklung mit dem Fortschritte der Ausgrabungen und dem Anwachsen des Materials verhelfen wird. Diese Art der Berichterstattung hat aber auch ihre Schattenseiten. Denn in der Behandlung der Architekturreste verliert man sich derart in Einzelheiten, daß der Überblick über die verwickelte Baugeschichte von Alişar-Hüyük-Stadt ganz verschwommen wird. Hier wäre eine Zusammenfassung seitens des Ausgräbers angezeigt. Von den Kleinfunden etwas eingehender hat er die Keramik behandelt, alles andere nur knapp aufgezählt, oft ohne den geltenden Forschungsergebnissen Rechnung zu tragen. So werden z. B. die Fibeln (S. 266, Fig. 352 f.) mit den von Ch. Blinkenberg, Les fibules grecques et orientales 1926, aufgestellten Typen nicht in Zusammenhang gebracht. Der Verfasser hat uns das Ausgrabungsmaterial in ganz primärer Form vorgelegt, was eine nachträgliche gründliche Durcharbeitung desselben seitens der Spezialforscher erfordert.

Es erübrigt sich hier die allgemeinen Züge des kulturellen Werdeganges der Alişar-Hüyük-Stadt auf Grund des besprochenen Werkes zu geben. Dies hat bereits Schmidt in seinem vorher erwähnten Buche selbst getan, wozu in diesem Archiv IV, 1932, 376 ff. Stellung genommen wurde. Dort wurden auch die wichtigsten Funde, die im vorliegenden Grabungsbericht wiederkehren, besprochen. Wir beschränken uns daher auf eine kurze Charakteristik der einzelnen Fundgruppen. Vor allem bietet reichen Ertrag die Keramik. Nachträglich wurde in diesen Band das im I. Bande unberücksichtigte Scherbenmaterial (s. dieses Archiv II, 1930, 496) aus der III. (also richtiger der II.) und der IV. Schicht vom J. 1927 aufgenommen. Da nur wenige Gefäße vollständig erhalten sind, so sind für die Formen der Buntkeramik die bei H. Frankfort und H. de Genouillac veröffentlichten Stücke heranzuziehen. Mit Hilfe des stratigraphisch gut belegten Materials von Alişar-Hüyük lassen sich jetzt diese Einzelfunde gut einreihen. Dasselbe gilt von der Glyptik, die bis dahin mit einem Material unsicherer Provenienz operierte. Für die Entwicklung der Siegelform und der Ornamentik ist dies von großer Bedeutung. Auch bringen die Kleinplastiken von Menschen und Tieren eine wesentliche Bereicherung unserer bisherigen Kenntnisse auf diesem Gebiete. Die Stein- und Metallwerkzeuge verlangen schließlich eingehende vergleichende Studien mit den mesopotamischen,

iranischen und kaukasischen Funden. Von Schriftdenkmälern sind zwei „kappadokische“ Tontafeln (S. 140 ff.), von E. Chiera und A. Poebel bearbeitet, sowie „Bullae“ mit Legenden in kleinasiatischer Bilderschrift (S. 262, Fig. 342 ff.) zu nennen.

Auf die Bedeutung der Ausgrabungen auf Alişar-Hüyük und des dort zutage geförderten Materials für die kleinasiatische Archäologie konnte ich letztens mehrmals hinweisen, u. a. in meinem Aufsatz: Die archäologischen Forschungen im vorgriechischen Kleinasien seit 1922, Litterae Orientales, Hft. 52, 1932, 12 ff. Da im J. 1932 auch Nachgrabungen der University of Cincinnati zwecks Präzisierung der Stratigraphie auf Hisarlik stattgefunden haben (E. Blegen, American Journal of Archaeology XXXVI, 1932, 359 ff., 430 ff.), so ist zu hoffen, daß die gewünschten Synchronismen in der Kulturentwicklung der beiden Fundstätten gefunden werden.

Zum Schluß noch zwei Bemerkungen von praktischem Belang. Das Abbildungsmaterial, insbesondere die Keramik, der drei bisher veröffentlichten Bände des Grabungsberichtes ist zwischen Text und Tafeln verteilt. Da noch eine Anzahl Bände zu erwarten ist (die Arbeiten wurden alljährlich bis ins J. 1932 fortgesetzt), so wird man künftighin auf ständiges Blättern angewiesen sein, um das Material vollständig beherrschen zu können. Wäre es daher nicht zweckmäßiger die ganze Publikation in Text- und Tafelbände einzuteilen? Dies wäre umso leichter, als für die bestimmten Zeitabschnitte der Grabungsarbeit je zwei Bände vorgesehen sind. Nicht minder peinlich ist, daß eine große Anzahl Gegenstände zu einer Abbildung zusammengeschlossen und bloß mit ihren Ausgrabungsnummern gekennzeichnet ist. Da diese meistenteils drei- bzw. vierzahlig sind, so ist das Zitieren sehr umständlich (z. B. S. 131, Fig. 161, No. b 2447), wenn man auf ein bestimmtes Stück hinweisen will. Auch hier wäre sicher ein Ausweg zu finden. *Stefan Przeworski.*

Johannes Friedrich: KLEINASIATISCHE SPRACHDENKMÄLER, zusammengestellt von Johannes Friedrich (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hg. von Hans Lietzmann. Bd. 163.) Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1932. 8°. 157 SS.

Universitätsvorlesungen über die kleinasiatischen Sprachen hatten bis jetzt mit der großen Schwierigkeit zu kämpfen, daß die Editionen der kleinasiatischen Inschriften entweder nur in sehr teueren Originalausgaben vorhanden oder in den mannigfachsten Fachzeitschriften sehr zerstreut und daher zumeist der normalen Hörerschaft sehr unzugänglich waren. Diesem Übelstand sucht nun die vorliegende Schrift des hervorragenden Leipziger Komparatisten und Orientalisten Johannes Friedrich mit Erfolg abzuhelfen.

Wir erhalten hier diplomatisch getreue Transkriptionen folgender

Sprachtexte: der wichtigsten chattischen (protochattischen), churrischen (der Tušratta-Brief mit eingeschlossen) und lûischen Texte, weiter die der Stele von Ördek-burnu, der chaldischen und der eteokyprischen Texte, ferner die der sämtlichen lykischen, karischen, lydischen und phrygischen Inschriften. Es folgt sodann die Transkription einer von Cox und Cameron gefundenen mysischen(?) Inschrift, wie auch die der von Ramsay und Hogarth gefundenen, bis jetzt wenig beachteten pisidischen(?) Inschriften. Als Anhang bietet der Herausgeber verschiedene Texte aus der Ägäis: die Stele von Lemnos, die kretische Beschwörung des Londoner Medizinischen Papyrus, eine Anzahl von eteokretischen Inschriften in griechischer Schrift und die thrakische Ringinschrift. In einem Nachtrag wird endlich das von Thureau-Dangin in Syria 12 herausgegebene sumerisch-fremdsprachige Vokabular von Ras-Šamra wiedergegeben.

Der Herausgeber hat sich nicht mit den bisherigen Ausgaben der Inschriften begnügt, sondern diese einerseits nach den Reproduktionen der Originale, andererseits nach den Originalen selbst vielfach korrigiert, so daß seine Schrift nicht nur für den Universitätsunterricht, sondern auch für die Forschung selbst von dem größten Nutzen sein wird. Der Herausgeber gibt auch zu jeder Inschrift die sie behandelnde Literatur in seltener Vollständigkeit an.

Es ist nur schade, daß das Hethitische (Nesische) in dieser Sammlung — unter Berufung auf die zahlreichen, mit Transkriptionen und Übersetzungen versehenen hethitischen Textausgaben — nicht berücksichtigt worden ist. Doch wird dies hoffentlich in der zweiten Auflage dieses Werkes nachgetragen werden können, die wohl auch die inzwischen schon vermutlich völlig entzifferten „hethitischen" hieroglyphischen Texte wird berücksichtigen können.

Alles in allem, schafft das gediegene und in jeder Hinsicht zuverlässige Werk Prof. Friedrichs eine neue Basis für die jetzt so im Aufschwung begriffene kleinasiatische Philologie. *Bedřich Hrozný.*

Emil O. Forrer: DIE HETHITISCHE BILDERSCHRIFT. (= The Oriental Institute of the University of Chicago. Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 3.) Chicago, The University of Chicago Press, 1932. 8°. IX—62 pp. Pr. $ 1.00.

In dieser Schrift versucht E. Forrer, auf den älteren Entzifferungen Sayces, Jensens, Thompsons, Cowleys, Frank und Meriggis basierend, tiefer in das Verständnis der „hethitischen" hieroglyphischen Inschriften einzudringen. Es kommt ihm dabei weniger auf die wirkliche Lesung, als vielmehr auf die sinngemäße Deutung einzelner hieroglyphischen Zeichen an. Er geht hierbei mit unleugbarem Geschick vor, wenn sich in seinen Ausführungen selbstverständlich auch sehr viele Irrtümer und unhaltbare Hypothesen finden, so daß bei der Benützung seiner Ergebnisse

viel Vorsicht notwendig ist. Wie nicht anders möglich, berühren sich die vorliegende Schrift und die vor kurzem erschienene Arbeit des Referenten, Les inscriptions hittites hiéroglyphiques, livraison I, Praha, 1933, vielfach.[1]) So hat auch der Ref. unabhängig die Flüche der Inschriften (und zwar zuerst in der Inschrift von Karaburun), wie auch z. B. das hieroglyphisch-hethitische Relativpronomen (S. 41), das Demonstrativum oder (S. 38), das Personalpronomen der 1. P. sg. (S. 46) und allerlei anderes erkannt.[2]) Indessen in der Lesung dieser Wörter weichen wir vielfach sehr beträchtlich ab. Während Forrer das Relativum *ki-s* liest, lese ich es *já-s,* indem ich es mit dem hieroglyphischen Demonstrativum , das ich *ja-s* lese, und weiter mit dem indoeuropäischen Relativum, ursprünglich aber Demonstrativum **i̯os* verbinde (IHH 36f. und 46f.). Das Demonstrativum ist wohl nicht mit Forrer *su-pe,* wozu vom Verfasser ibid. 39 das lateinische *sibi* (!) verglichen wird, zu lesen, sondern vielmehr *pa-tà.* Die andere, vollere Form lese ich *á-pa-tà;* ich stelle dieses Pronomen *apas, pas* IHH 35 und 86 mit dem nesischen Pronomen *apâš,* dem lyk. *ebe* und dem lyd. *bis* zusammen. Das Pronomen der ersten Person Sg., das einer meiner ersten Funde war, ist nicht *omu* oder *emu,* wie es Forrer vorschlägt, sondern m. E. vielmehr *amu* zu lesen (IHH 51). Usw. Die phonetischen Lesungen sind überhaupt eine schwache Seite der vorliegenden Schrift des Verfassers, wie denn dieser auch auf Transkriptionen der Inschriften verzichtet, indem er sich vielmehr mit der graphischen Deutung derselben begnügt. Hierbei gelingt es seinem Scharfsinn, den Sinn einiger Inschriften im großen und ganzen festzustellen.

Was die Sprache der „hethitischen“ hieroglyphischen Inschriften betrifft, so hält sie der Verfasser für „nur entfernt verwandt“ mit den indoeuropäischen Sprachen (S. 61). Gänzlich unannehmbar sind seine sehr phantastischen historischen Ausführungen auf S. 54ff., wo er die „hethitische“ Bilderschrift einerseits den Tabaliern (!), andererseits den Pelasgern (!!) zuschreiben will. Für die Frage, welchem Volk die „hethitischen“

---

[1]) Dies gilt auch von den etwa gleichzeitig mit meiner Schrift erschienenen Aufsätzen P. Meriggis in Rev. hittite et asianique fasc. 9, 1 ff. und in WZKM 1933, 233 ff.

[2]) Wenn ich in meiner Schrift — im Gegensatz zu den von mir peinlichst verzeichneten Ergebnissen anderer — es in der Regel unterlassen habe, derartige Berührungen mit dem Buche Forrers zu notieren, so geschah dies, um dem Verfasser, der meine (wie auch anderer Fachgenossen) Arbeiten im großen und ganzen zu ignorieren pflegt, auf die Folgen der von ihm geübten, auch bereits von anderen gerügten Methode aufmerksam zu machen. Es sei hier noch bemerkt, daß ich auf den ersten, in AJSLL erschienenen Teil der Arbeit Forrers erst im September 1932 von einem Kollegen aufmerksam gemacht wurde.

hieroglyphischen Inschriften zuzuschreiben sind, siehe meine Schrift IHH 12ff. und vgl. ibid. 100.

Die verdienstvolle Schrift schließt mit dem Versprechen des Verfassers, bald „eine vollständige Grammatik der tabalischen Sprache“ der Öffentlichkeit vorzulegen. *B. Hrozný.*

Isaac Mendelsohn: LEGAL ASPECTS OF SLAVERY IN BABYLONIA, ASSYRIA AND PALESTINE, a Comparative Study (3000—500 B. C.). Williamsport, Pa., The Bayard Press, 1932. — 72 S.

Die vorliegende kleine Schrift ist eine vergleichende Darstellung der rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Stellung des Sklaven im vorhellenistischen Zweistromland und im israelitischen Palästina. Sie ist in drei Abschnitte gegliedert: Entstehung der Sklaverei, Rechtsstellung des Sklaven und Freilassung. Die fließend geschriebene und angenehm lesbare Darstellung ist überall durch teilweise im Wortlaut, teilweise in Übersetzung mitgeteilte Quellenstellen aus Rechtsbüchern und Urkunden gestützt und bietet auch dem Rechtshistoriker viel Interessantes. Leider ist aber Verf. kein Jurist und daher ist sowohl seine Problemstellung, als auch die Behandlung der einzelnen Rechtsfragen nicht frei von Fehlern. Hingegen besitzt Mendelsohn eine gute Kenntnis der Quellen- und Urkundenpublikationen und kann auch selbständig an die Texte herantreten. Allerdings sind ihm auch hier, abgesehen von den nicht seltenen Druckfehlern, in der Umschrift und Übersetzung manche Mißgriffe unterlaufen. Als Beleg will ich bloß BE. XIV 135, 6 anführen, dessen bekannte Wendung *pu-us-su im-ḫa-aṣ* „er hat sich für ihn verbürgt“ vom Verf. S. 12 f. *bu-us-su im-ḫa-az* gelesen und „he made an agreement“ übersetzt wird. Bedauerlich ist es auch, daß ihm die seit 1914 erschienene deutsche und französische Literatur über juristische Keilschrifturkunden fast zur Gänze unbekannt geblieben ist. Trotz dieser Mängel wird die Arbeit als Orientierungsmittel in diesem ganzen Fragenkomplex gute Dienste leisten können.

M. San Nicolò.

B. Meissner: BEITRÄGE ZUM ASSYRISCHEN WÖRTERBUCH II. (= The Oriental Institute of the University of Chicago: Assyriological Studies No. 4.) 112 Seiten. Preis $ 1·00.

Als viertes Heft der von der Chicago-University herausgegebenen Reihe „Assyriological Studies“ ist der zweite Teil der „Beiträge zum assyrischen Wörterbuch“ erschienen. Es behandelt auf 74 Seiten 68 Wörter, deren Bedeutung bis jetzt meistens unbekannt war.[1]) Die beigefügten Exkurse bieten Teile einer Tafel der Serie KÁ.GAL = *abullu,* die 3. Tafel

[1]) Da Landsberger bereits in ZA NF. VII 224—233 die wichtigsten Wörter ausführlich besprochen hat, beschränke ich mich hier hauptsächlich auf die unpublizierten, von Meissner verwerteten Berliner Tafeln.

der Serie d i r i = DIR = *sijaku* = *watru* und Ergänzungen zu S^b 1. Den Hauptbestand der von Meissner zusammengestellten Texte verdanken wir den Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur. Zu den 68 behandelten Wörtern trägt Meissner eine große Anzahl von Belegstellen zusammen. Vielfach stützt er sich bei seinen Ausführungen auf die jetzt in der Veröffentlichung W. von Sodens („Die akkadischen Synonymenlisten") vorliegenden großen Synonymenlisten aus Assur. Allerdings muß man, wie von Soden bemerkt, sich darüber klar sein, daß der Wert der Gleichsetzungen in diesen jungen lexikalischen Texten ungleich ist.

Nr. 6. Von *isḫu* in der Bedeutung „Flosse" (Pl. *isḫātim*) ist zu trennen das von Meissner zitierte d a r a = IB = *urāšu* = *isḫu* „ein Kleidungsstück" (vgl. d a r a und u r a š = *nibittu*). Hierher gehört auch HWB 108 *muṣû isḫuti* syn. *itluputi* „irgend etw. mit der Bekleidung Zusammenhängendes". Ein weiteres *isḫu* „Leistung" s. Landsberger ZDMG 69, 503 (vgl. auch Meissner, AfO VIII 59) von der Wurzel *esēḫu* (Ideogr. GI) „jemand eine Leistung auflegen". Thureau-Dangin übersetzt, wegen der Parallele zu *nadānu* (RA XVIII 188[1]; RA XXI 9[2] und ib. 27[3]), „geben", „übergeben". Hierher gehört auch AO 21313 Rs IV 2 f. (RA VI 130) IM.GÍ.A = *tup-pu i-siḫ-ti*, IM.GÍ.A = *me-siḫ-tum.*

Nr. 11. Das erste von den sechs Bedeutungen *urāšu* „eine Art Kleid" ist wohl ein sumerisches Lehnwort aus *uraš* (vgl. u r a š = IB = *nibittu*).

Nr. 14. Das Ideogramm KAL = *garašu* ist wohl g u r u š zu lesen; vgl. CT XI 16 II 40 g u - r u - u š = KAL = *iṭ-lu* „Mann"; s. auch HWB 205^b LÚ$^{\text{lu-gu-ru-uš}}$ GURUŠ = *ša gu-ru-uš-še-e.*

Nr. 22. Das Ideogramm von *uršanu* ist KAS.SAG^{MUŠEN} wie jetzt aus LTBA I. 86, Kol. 13—15, 3 f. ersichtlich ist:
KAS.[SAG^{MUŠEN}] = *ur-šá-nu* = *šu-kan-nu-um-mu*
[KAS.SAG^{MUŠEN}] = *a-mur-šá-nu* = *su-uš-šu-ru*

Nr. 36. Das Verbum *lamāmu* „essen" ist wohl zu der in RA XXIII 27 behandelten Wurzel *la-'a-mu* = *lêmu* (< לחם) zu stellen.

Nr. 38. Das angebliche *lutenû* „schwach" ist, wie die Kopie W. von Sodens zeigt, in *lulânû* zu verbessern.

Nr. 57. Das Wort *qunnabru* ist neuerdings von Meissner in AfO VIII 225 behandelt und mit קנברא zusammengestellt. In der zitierten Synonymenliste VAT 10163 VI 38 (= LTBA II 1 VII 41) ist *iš-qa-tu* = *bi*-[*r*]*i*-[*tu*] zu ergänzen.

Nr. 59. *šullānu* „schmutzig" (Landsberger ZANF VII 231) erscheint als Eigenname in der Form *Išullanu* im Gilgameš-Epos.

Nr. 66. Die beiden Vokabulare VAT 10354 und VAT 10421, jetzt in LTBA I 27—28 publiziert, sind Duplikate. Es wird also die sumerische Spalte in VAT 10421 nach VAT 10354 zu korrigieren sein.

Nr. 68. Außer der Bedeutung „Feld" bezeichnet *tušāru* einen bestimmten Gegenstand aus Leder. LTBA I 33 III 11 bietet ^{kuš}LU.ÚB.MAR.TU = *tu-ša-ri* als Variante zu *tu-ša-nu* (ib. 84, 14). Auf der von Meissner zitierten unpublizierten Tafel (VAT 10172) = Clay, Yale Vok. 72, ist zu lesen: *še-ni-pad* = LAGAB×ŠE×SUM = ditto (d. i. *la-gab-ba*) *še-a* ditto (d. i. *i-zu-na*) ditto (d. i. *i-gub*) = *tu-šá-ru šá nap-pi-lum* (s. Deimel ŠL. 491, 6); CT 35, 2, 62 bietet die Variante *tu-šá-ru šá nap-pi-i* — *nappilu* ist Syn. zu *nappu* [vgl. LTBA I 88 III 64 = CT 14, 9 (K 4373) II 3]. Steht hier *tušāru* in dieser Verbindung als Syn. zu *a-a-ru* (= VAT 10143) = Blume (ZA NF 3, 93[3]) ? Dafür spricht eine Gleichsetzung in LTBA I 88, 63 ^{ú} *ia-a-ri* = *nap-pi-lu kar-ri-šu* (vgl. dazu *nap-pi-lu na-bu-u* = *kar-ri-šu ša ip-ri* (ib. 88 III 64). In LTBA II 1 XIV 1 ff. stehen *a-a-ru* und *tu-ša-r*[*u*] in naher Beziehung.

Nachträge zu den Exkursen:

Zur 4. Kol. der Tafel KÁ.GAL = *abullu* existiert ein unpubliziertes Dupl. VAT 12929, das jedoch wenig Neues bietet. Außerdem gehören zu derselben Tafel noch VAT 10228 + 11915 und Photo Babyl. 4105 (Gr. Nr. 13970^{b}).

II 22 ist zu lesen *s*[*a-a*]*r-r*[*a-t*]*u*
IV 1 ist zu lesen ..... KI.MIN (statt ... *lu*?)
IV 10: das Dupl. VAT 12929 bietet [s a]g - [b]e - l u - t[a - è] — danach im Haupttext zu korrigieren.

Zu S^{b} 1:

II 1 lies š a - a - q a = ŠIM×ŠU (so schon Deimel ŠL. 219)
II 13 lies m u - u k = ŠIM×BAL (s. Deimel ŠL. 217)
V 12 lies u - l u l(!) (statt u - u l?)
VI 4 lies ú = u_6 d. i. ḪU + SI (statt *ù*).

Für umfangreiche Nachträge und Verbesserungen zur dritten Tafel d i r i = DIR = *sijaku* = *watru* s. Falkenstein-Matouš im nächsten Heft der ZA.

L. Matouš.

Ernst Herzfeld: IRANISCHE DENKMÄLER. Reihe I (Vorgeschichtliche Denkmäler). A. Tafeln I—XXX: Steinzeitlicher Hügel bei Persepolis. Lieferung 1 & 2. Berlin, Dietrich Reimer / Ernst Vohsen 1932, 2°, 18 S., XXX Tf. — Preis Mk. 30.—.

Frederick R. Wulsin: EXCAVATIONS AT TURENG TEPE, NEAR ASTERĀBĀD (Supplement to the Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology), Vol. 2, No 1 bis, whole No. 3, March 1932, 12 S., 20. Tf. — Preis Sh. 2/6.

André Godard: LES BRONZES DU LURISTAN (Ars Asiatica XVII), Paris, G. van Oest 1931, 4°, 114 S., 42 Abb., 68 Tf. — Preis Fr. 360.—.

In den allerletzten Jahren sind auf iranischem Boden zahlreiche wichtige archäologische Unternehmungen und Funde zu verzeichnen, denen man wertvolle Materialien und Erkenntnisse zu verdanken hat. Darunter verdienen nicht nur die heute im Mittelpunkte der Interesse stehenden Ausgrabungen des Oriental Institute von Chicago in Persepolis (E. Herzfeld, Illustrated London News, No. 4895, 11. Feb. 1933, 207 und No. 4901, 25. März 1933, 401 ff., sowie Art & Archaeology 34, 1933, 87 ff.) und die alljährliche Fortsetzung der französischen Arbeiten in Susa (R. de Mecquenem, Revue des Arts Asiatiques VI, 1929/30, 79 ff. und Antiquity V, 1931, 330 ff.) besondere Aufmerksamkeit. Denn abgesehen davon sind aus verschiedenen Gegenden Persiens, die bisher von der Forschung unberücksichtigt blieben, bemerkenswerte Ergebnisse der archäologischen Tätigkeit einer Reihe von Gelehrten zu melden, die ein ganz neues Licht über die ältesten Kulturperioden Irans werfen. Das meiste davon ist einstweilen aus vorläufigen Notizen bzw. Reiseberichten bekannt. Daher soll im folgenden nur über solche neue Materialien zur Archäologie Irans berichtet werden, die in umfangreicheren Publikationen einigermaßen abschließend vorliegen.

I. Von den nach dem Weltkriege in Persien wirkenden Gelehrten konnte der um die iranische Archäologie hochverdiente Berliner Professor Ernst Herzfeld seit 1923 mehrere Forschungsreisen im Lande ausführen, worüber verschiedene Berichte vorliegen: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft LXXX, 1926, 225 ff., Novyj Vostok 13/14, 1926, 302 ff., sowie in dem von ihm ins Leben gerufenen Periodikum: Archäologische Mitteilungen aus Iran I, 1929, 65 ff. Im letzteren (bisher 4 Bände erschienen) auch verschiedene Vorberichte und Untersuchungen das neugewonnene Material betreffend. Sonst war die archäologische Ausbeute von Herzfeld nur probeweise in den Illustrated London News, No. 4622, 4627 (1927), 4634, 4661 (1928), 4701—4703 (1929), veröffentlicht worden. Es ist daher auf wärmste zu begrüßen, daß mit den „Iranischen Denkmälern“ ein neues Tafelwerk begründet worden ist, in dem sämtliche von Herzfeld gesammelten archäologischen und epigraphischen Materialien zur Ausgabe gelangen sollen. Das Vorwort des Verfassers orientiert über die geplante Anlage des Werkes, das in zwanglosen Heften erscheinen und Denkmäler aus allen Zeitperioden Irans bis auf die Herrschaft der Safaviden aufnehmen soll. Das Hauptgewicht ist auf die Abbildungen gelegt, mit Verzicht auf erschöpfende Ausführungen im Text, der bloß die nötigsten Erläuterungen enthalten wird.

Die zwei ersten, hier angezeigten Hefte des neuen Tafelwerkes bringen eine Auslese von Ausgrabungsgegenständen aus einem Wohnschutthügel bei Persepolis. Es handelt sich um die Ausbeute aus einem Versuchsgraben, der im Sommer 1928 angelegt wurde. Daher liegt das Kulturinventar in einer sehr beschränkten Auswahl vor. Es besteht aus Feuer-

steingeräten, polierten Steinvasen, einer Steinkeule, Anhängern aus Türkis, sowie verschiedenen Tongegenständen und -Tierplastiken. Von Metallsachen fand sich nur ein Stückchen Kupferklinge dabei. Herzfeld versetzt aus diesem Grunde sämtliche Funde ins Ende der späteren Steinzeit, obwohl der Mangel an Metallgegenständen vielleicht nur durch ungenügende Erforschung des Hügels zu erklären ist. Jedenfalls gibt das zutage geförderte Material von der ganzen Kultur ein nur sehr unvollständiges Bild. Die von Ed. Pottier, L'art hittite II, 1931, 8[1] und H. Frankfort, Archeology and the Sumerian Problem 1932, 24[1], bereits geäußerten Zweifel bezüglich der Datierung der Buntkeramik von Persepolis ins Neolithikum, finde ich also vollkommen berechtigt.

Durch stilkritische Analyse und Vergleich mit anderen Keramikfunden aus Iran sucht Herzfeld zu beweisen, daß die Töpferei von Persepolis das älteste Erzeugnis dieser Ware auf dem Hochlande representiert, insbesondere derjenigen von Susa I vorausgeht. Indessen erscheint die Keramik von Persepolis keineswegs als Vorstufe von Susa I, sondern ist als ziemlich gleichzeitig zu betrachten und danach der vollen Kupferzeit zuzuweisen, der auch die Begleitfunde aus Stein und Ton angehören können. Denn es handelt sich um ein auf dem ganzen iranischen Hochlande während der Kupferzeit heimisches Produkt, das ebensowohl in Susa I und Persepolis, wie in Beludschistan und Tepe Hisar bei Damghan (A. U. Pope, Illustrated London News, No. 4893, 28. Jan. 1933, 117, Fig. 10 f.) vorliegt. Wenn daher Unterschiede in der Stilisierung der gemeinsamen Motive vorkommen, so sind sie vielmehr durch örtliche Spezialisierung, als durch zeitliche Entwicklung zu erklären. Die chronologische Reihenfolge der verschiedenen Werkstätten kann aber nie durch rein stilkritische Erwägungen erklärt werden. Dazu ist der Vergleich des ganzen Befundes an betreffenden Fundorten erforderlich. Für den Hügel von Persepolis ist er uns aber zu ungenügend bekannt, um daraus etwaige weitreichende Schlüsse ziehen zu können.

Die Funde von Persepolis gestatten also noch keinen sicheren Schluß über das Neolithikum auf dem iranischen Hochlande. Darüber können erst größere stratigraphische Arbeiten die nötigen Aufschlüsse bringen. Höchstwahrscheinlich wird die spätsteinzeitliche Schicht in Persien, ähnlich wie in Mesopotamien, bemalte Keramik enthalten. Dieser gegenüber wird sich aber die kupferzeitliche Ware von Persepolis als jünger erweisen.

Unsere Bemerkungen bezwecken nur, Herzfelds chronologische Bestimmung der Funde von Persepolis zu überprüfen. Was die Publikation selbst anbelangt, so bietet sie das wertvolle Material in geschmackvoller und praktischer Form. Wir dürfen daher hoffen, daß diese neue editorische Unternehmung, trotz Ungunst der Zeit, rasche Fortsetzung finden wird, um die Kenntnis des iranischen Altertums in weitesten Kreisen der Archäologen zu fördern.

II. Im J. 1841 wurde aus dem Hügel Tureng Tepe 12 km NO von Asterabad ein Schatz von Altertümern geborgen, dessen Teil dann nach Teheran gelangte. Bereits von Bode, Archaeologia XXX, 1844, 248 ff. publiziert, wurde er in seiner wahren Bedeutung erst von Rostovzev, Journal of Egyptian Archaeology VI, 1920, 4 ff.[1]) gewürdigt, der das hohe Alter des Fundes erkannte und auf Beziehungen zur sumerischen und altelamischen Kultur hinwies. Diese Umstände haben unlängst die erste wissenschaftliche Untersuchung von Tureng Tepe veranlaßt, die Fr. R. Wulsin im Auftrage des William Rockhill Nelson Trust in Kansas City ausführen konnte.

Die im bescheidenen Umfange im Juni und im Herbst 1931 ausgeführten Arbeiten lassen allerdings nur vorahnen, was bei systematischer Ausgrabung großen Stils aus Tureng Tepe zu fördern wäre. Die Mehrzahl der Kulturreste gehört der vollen Bronzezeit an (seit etwa 2500 bis 1200 v. Chr.); bis zur kupferzeitlichen Schicht, die auf Grund des Schatzfundes vorauszusetzen wäre, ist man nicht vorgedrungen. Unter der Keramik ist besonders die „grey burnished“ Ware vertreten. Ihre Ornamentik ist geometrisch, zumeist in horizontale Streifen im oberen Teile des Gefäßes angeordnet, doch sind auch Ausnahmen vorhanden. Von anderen Gattungen ist die rote Ware spärlich vertreten. Zuweilen kommen Scherben mit schwarzem Maldekor vor. Die letzteren zwei Gattungen sind schon aus anderen Fundorten Nordostirans bekannt, u. zw. Mohammedabad, Damghan, Darragaz (Sykes, History of Persia I^2, 1921, 56); auch Anau in Turkestan gehört dazu (vgl. die neueren Untersuchungen von N. Bukinič, Eurasia Septentrionalis Antiqua V, 1930, 9 ff.). Recht wenige Metallsachen kamen zutage. Bronze-, Silber- und Goldschmuck ist spärlich. Von den Geräten verdient eine Ärmchenaxt wegen Beziehungen zu Kleinasien und Kaukasus Beachtung. Verwandt mit den Funden aus Kurdistan und vom Kaukasus (Zakharov, Revue Hittite et Asianique I, 1931, Tf. 7, 1) sind die Bronzedolche mit Angelgriff. Nach dem Westen weisen ferner die bemerkenswerten Kleinplastiken aus Stein und Ton.

Auf die Bedeutung der Ausgrabungen auf Tureng Tepe hat vor kurzem A. M. Tallgren, Eurasia Septentrionalis Antiqua VIII, 1933, 238 f., unter Heranziehung mancher kaukasischer Analogien, hingewiesen. Im Zusammenhang mit Tureng Tepe müssen die Arbeiten auf Tepe Hisar bei Damghan (University of Pennsylvania, E. F. Schmidt) genannt werden. Es handelt sich um einen Hügel, der schon vor Jahrzehnten interessante Altertumsfunde lieferte (vgl. B. Hasluck, Journ. of the R. Asiatic Society 1876, 425 ff., Pollack, Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien XIV, 1884, Verh. 27 ff.). In der Grabungskampagne 1932 wurden u. a. Alabasteridole ent-

[1]) Neuerdings hat sich Rostovzev, Studies presented to Griffith 1932 (mir unzugänglich) wiederholt zum Schatze von Asterabad geäußert. Auch Montelius, Archiv für Anthropologie XXI, 1892, 1 ff. hat die dazu zugehörigen Waffen und Geräte behandelt und schrieb sie den Massageten zu.

deckt (A. U. Pope, Illustr. London News, No. 4893, 28. Jan. 1933, 118, Fig. 14, vgl. E. F. Schmidt, ibid., No. 4882, 12. Nov. 1932, 771 ff.), die ihren Gegenstück im alten Schatz von Asterabad (s. zuletzt Contenau, Manuel d'archéologie orientale III, 1931, 1565, Fig. 965) besitzen. Durch diese beiden Ausgrabungen, auf Tureng Tepe und auf Tepe Hisar, erhalten wir die lang ersehnte Aufklärung über die vorgeschichtlichen Kulturen des nordöstlichen Persiens.

III. Im J. 1922 hat M. Rostovzev, Iranians and Greeks in South Russia, Tf. II erstmalig eine Anzahl rätselhafter Bronzegeräte aus British Museum und Louvre veröffentlicht, die er dem kleinasiatischen Kulturkreise zuwies, ohne freilich ihre Zugehörigkeit näher bestimmen zu können. Dies waren die ersten Erzeugnisse der Luristan-Kultur, die in europ. Sammlungen gerieten. Die Ansicht Rostovzevs blieb solange unangefochten, bis die Raubgrabungen der Einheimischen im westpers. Gebiet eine überraschende Fülle ähnlicher und anderer Bronzesachen zutage brachten. Seit 1928 begann die stets zunehmende Wanderung der Luristan-Bronzen nach den europ. und amer. Museen, so daß es heutzutage kaum eine größere altorientalische Sammlung gibt, die unter ihren Beständen eine Anzahl der Luristan-Bronzen nicht zu verzeichnen hätte. Demgemäß ist auch die Bibliographie über diese Denkmälergruppe ansehnlich angeschwollen. Alle bisherigen Untersuchungen werden jedoch in Bezug auf Umfang und Vielseitigkeit des gebotenen Materials durch das Werk von Godard übertroffen.

Der Verfasser, der seit einigen Jahren das Amt des Chefs des archäologischen Dienstes in Persien bekleidet, hatte Gelegenheit, das Fundgebiet der Bronzesachen in Luristan zu bereisen. Seinen Forschungen haben wir die ersten zuverlässigen Nachrichten über die Lage der dortigen vorgeschichtlichen Siedlungen und Nekropolen sowie das Bestattungswesen zu verdanken. Die Pithosbestattung ist zwar in Luristan bekannt, aber Steingräber verschiedener Form, Größe und Konstruktion überwiegen. Sie ähneln denjenigen im Talysch am Westufer des Kaspischen Meeres. Nach dem Norden weisen ferner die Bestattungssitten. Chronologisch lassen sich allerdings weder die Grabformen, noch die Rituale trennen, vielmehr herrschen sie gemischt über einen längeren Zeitraum hindurch. Aus diesen Gräbern stammt nun das reiche Kulturinventar, das Godard in seinem Buche vorlegt. Es sind Waffen (Dolche, Schwerter, Pfeilspitzen, Keulen, Äxte, Schildbeschläge)[1]), Schmucksachen (Arm-, Finger- und Ohrringe, Halsketten, Anhängsel, häufig in Gestalt von Tierplastiken, Gewandnadeln, Fibeln, Gürtel), Pferde- und Wagenausrüstung, Bronze- und Tongefäße, schließlich Siegelsteine (vorwiegend Rollsiegel) vertreten. Das Material ist sowohl in typologischer, wie in stilistischer Hinsicht von außergewöhnlicher Bedeutung. Seine Deutung in beiden Richtungen haben insbe-

[1]) Für die letzteren hat neuerdings Mironov, Acta Orientalia XI, 1932, 194, eine mitannische(?) Bezeichnung in den El-Amarna-Texten nachgewiesen.

sondere die Untersuchungen von Dussaud, Syria XI, 1930, 245 ff. und Rostovzev, Ipek VII, 1932, 45 ff. angebahnt. In Anbetracht der Reichhaltigkeit des Stoffes und der mannigfachen Probleme, die sich daran knüpfen, muß sich der Referent begnügen, nur auf die wichtigsten Punkte hinzudeuten.

In der Datierung der Luristan-Kultur ist noch keine Einstimmigkeit erlangt. Die Hauptmasse der Funde gehört dem Ausgange der Bronzezeit und der frühen Eisenzeit an. Aus Eisen sind nur Klingen und Schäfte von einigen Schwertern und Nadeln gefertigt, alle anderen Metallsachen — aus Bronze. Damit stimmt überein, daß manche der Luristan-Bronzen auf die Prähistoriker einen geradezu „hallstättischen" Eindruck machen (R. Forrer, Bull. de la Soc. Préhistorique Française 1932, No. 4). Bestätigt wird dies auch durch die Fibeln, die dem „kyprischen" und ostgriechischen Typus angehören,[1]) die in Vorderasien viel verbreitet waren. Als Terminus a quo ergibt sich vielleicht die Zeit um 600 v. Chr. Denn in manchen Luristan-Bronzen sind deutliche stilistische Ansätze zur späteren monumentalen Kunst der Achämeniden-Zeit vorhanden. Auch sprechen Beziehungen zur chinesischen Kunst der Han-Periode (Yetts, Burligton Magazine LIX, 1931, 76 ff.) dafür, daß zwischen den beiden Kunstgruppen keine größere Zeitspanne bestehen konnte. Noch merkwürdiger sind die Beziehungen zur kaukasischen Kultur. Zu den letzteren wird sich demnächst Fr. Hančar-Wien äußern, dem ich hier nicht vorgreifen will. Die kaukasischen, sowie vereinzelte mesopotamischen und kleinasiatischen Analogien lassen einen Teil der Luristan-Funde bis ins XIII. Jhd. v. Chr. hinaufrücken. Nur vereinzelten Stücken darf ein höheres Altertum zugesprochen werden. Jedenfalls bezeugen die Bronzesachen mit Keilinschriften, die unlängst A. U. Pope, Ill. London News, No. 4880, 29. Okt. 1932, 666 f. publiziert hat, für die Luristan-Kultur wenig. Ähnlich wie der Siegelzylinder (Tf. LXV, 237), haben sie als verschleppte Beutestücke bzw. Importe zu gelten.[2]) Da sie, wie auch sonstige Objekte, aus ihren Komplexen herausgerissen sind und die Assoziation gänzlich zerstört wurde, so ist die Aufstellung der Synchronismen zwischen den meisten Typen schwierig. Auf Grund des vorhandenen Materials ist nicht zu leugnen, daß manche Gattungen, insbesondere die Pferde- und Wagenausrüstung, eine längere stilistische Entwicklung durchgemacht haben, deren Etappen noch klarzulegen sind. Sie dauerte jedenfalls bis in die medische Zeit hinein, der die spätesten Luristan-Funde zuzurechnen sind.

Zu den Ausführungen von Godard über die ethnische Zugehörigkeit

[1]) Deonna, Genava X, 1932, 92 f. meint, daß sie aus dem Orient nach den Mittelmeerländern eingeführt wurden — eine Ansicht, die unseren Kenntnissen über die Entstehung und Verbreitung der Fibel widerspricht.

[2]) Derselben Ansicht ist auch E. F. Weidner, Archiv f. Orientforschung 8, 1933, 256 ff., dem wir wichtige Berichtigungen in den Lesungen dieser Keilinschriften verdanken.

der Luristan-Kultur muß ich eine ablehnende Stellung nehmen. Ich finde keinen Anlaß, sie den Kassitern zuzuschreiben und aus dem Norden herzuleiten. Die keilschriftlichen Nachrichten sprechen keineswegs dafür, daß die Kassiter im heutigen Luristan gesessen haben, vielmehr müssen ihre Sitze nördlicher im Gebirge gesucht werden. Dies ist schon aus der Schrift von Hüsing, Der Zagros und seine Völker (Der Alte Orient IX, 3/4) 1908, die Godard entgangen ist, ersichtlich. Die einzigen auf den Denkmälern von Luristan erhaltenen Darstellungen von Menschen belehren uns über die ethnische Stellung der Träger dieser Kultur eines anderen. Zwei Gestalten auf Bronzegefäßen (A. U. Pope, Ill. London News, No. 4879, 22. Okt. 1932, 615, Fig. 9 & 16)[1]) stimmen in ihrem Typus und Habitus mit den Hwajija, die man aus den Darstellungen auf spätassyrischen Reliefs kennt, deutlich überein (vgl. Hüsing, Mitt. d. Anthrop. Gesellsch. in Wien XLVI, 1916, 233, Fig. 3, 4—5). In diesem dunkelhäutigen Stamme sah Hüsing die älteste Bevölkerung Südwestpersiens. Ihre Sitze mögen sich also noch in erster Hälfte des I. Jht. v. Chr. weiter nach dem Norden in Luristan erstreckt haben. Auch de Morgan hat unter den heutigen Einwohnern von Luristan dunkelhäutige Leute, „Negritos", wie er sie nennt, angetroffen. Ich möchte daher die Luristan-Kultur für bodenständig halten. Lägen aus dem elamischen Gebiete ähnliche Fundkomplexe vor, so würden sich bestimmt nähere Beziehungen zwischen Elam und Luristan ergeben. Wenn anderseits verschiedene Übereinstimmungen zwischen Luristan, Talysch und Transkaukasien vorliegen, so bedeutet dies nur, daß in der Zeit von 1200—600 v. Chr. eine in mancher Hinsicht gleichartige materielle Kultur diese Gebiete beherrschte, wie dies bereits im III. Jht. v. Chr. der Fall war. Auf Volkszusammenhänge daraus zu schließen, ist aber zu gewagt. Diese Bemerkungen sollten bloß vor der Hypothese des kassitischen Herkunft der Luristan-Kultur, als deren Urheber V. Minorskij (Apollo 1931, 141) gelten muß, warnen, damit sie nicht zu leicht zur „fable convenue" der Archäologie werde.

Das reich und schön illustrierte Werk von Godard wird auf längere Zeit die Grundlage für alle künftigen Studien bilden, die sich mit diesem neu erschlossenen Gebiet der altiranischen Kunst und Kultur befassen werden. In Anbetracht der Bedeutung des neuen Materials ist daher zu wünschen, daß die bereits angedeuteten Beziehungen der Luristan-Kultur zu den Nachbargebieten (auch zu Skythien) eine vielseitige Beleuchtung erfahren. Auch die Zusammenhänge mit der Bronzekultur des südöstlichen Persiens, die durch den einzigen Fund von Kinaman in Kerman vertreten ist (Greenwell, Journ. of the R. Anthropological Institute XXXVII, 1907,

[1]) Ein ähnliches Gefäß mit der Darstellung einer den mesopotamischen Denkmälern geläufigen Vorführungsszene habe ich Światowit XIII, 1929, 52 f., Fig. 15, veröffentlicht. Es befand sich im kirchlich-archäologischen Museum in Kijev. Daß es in Südrußland gefunden wurde, bezweifle ich nach wie vor.

196 ff.) sind in Erwägung zu ziehen. Vor allem sind aber weitere topographisch-archäologische Untersuchungen in Luristan selbst erwünscht, als Vorarbeiten zu wissenschaftlichen Ausgrabungen, die uns einzig geschlossene Fundkomplexe liefern können.

Überblickt man die hier zusammengestellten Neuerscheinungen über die archäologischen Arbeiten und Funde letzter Zeit in Persien, so ist die hohe Bedeutung derselben — über das eigentliche iranische Gebiet hinaus — für das richtige Verständnis der gesamten altorientalischen Kulturentwicklung sofort ersichtlich. Sie bringen frische Aufklärung über den gewaltigen Anteil Irans an der materiellen und künstlerischen Entwicklung des alten Vorderasiens. Noch bis vor kurzem traten die spärlichen Funde aus dem iranischen Gebiete denjenigen aus Mesopotamien gegenüber an Zahl und in artistischer Hinsicht weit zurück. Die Früchte der neuesten archäologischen Tätigkeit in Persien veranlassen aber schon jetzt, unsere bisherigen Anschauungen einer genauen Prüfung zu unterziehen. Mit dem Anwachsen des Stoffes und dessen fortschreitenden Auswertung wird sich sicherlich erweisen, daß mannigfache künstlerische Anregungen und materielle Errungenschaften des alten Vorderasiens nicht aus dem Zweistromlande, sondern aus dem iranischen Hochlande herzuleiten sind.

Stefan Przeworski.

N. Stchoupak, L. Niti et **L. Renou:** DICTIONNAIRE SANSCRIT-FRANÇAIS. Publications de l'Institut de civilisation indienne. Paris 1931—1932, Adrien-Maisonneuve, 4°, IV + 897.

L'école indologique française est de plus en plus active depuis quelque temps. On lui doit un nombre de publications qui facilitent les recherches d'indologie (cf. par ex. la *Bibliographie védique* de Renou), ou qui introduisent à l'étude du sanscrit (voir la *Grammaire sanscrite* du même auteur). À ces publications de caractère pratique vient de se joindre un dictionnaire sanscrit-français.

La lexicographie du sanscrit est assez développée; la deuxième moitié du siècle dernier nous a légué le grand dictionnaire de Petrograd, compilé par Böhtlingk et Roth, et le *Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung* de Böhtlingk (paru 1879—89), complété par les *Nachträge* de Schmidt (1924—1928). Aux besoins les plus rudimentaires répond le *Sanskrit Wörterbuch* de Cappeller (1887) dont l'utilité est prouvée par le fait de sa traduction en anglais. Les Anglais ont également un bon dictionnaire: celui de Monier-Williams, de 1872, dont la seconde édition revue a paru par les soins de Cappeller et Leumann. De même *A Practical Sanscrit Dictionary* de Macdonell (paru en 1892; 2ème éd. revue en 1924) remplit bien son office. Et n'oublions pas dans cette énumération *The Practical Sanscrit-English Dictionary* de Apte, très apprécié des étudiants, car c'est un ouvrage de beaucoup d'envergure et d'un prix modique.

Jusqu'ici, il n'existait en français que le *Dictionnaire classique sanscrit-français* d'Émile Burnouf et L. Leupol, publié en 1866. Le vieux savant E. Senart duquel nos collaborateurs ont fait mention avec reconnaissance, eut toujours l'ardent désir de voir ce dictionnaire, vieilli et insuffisant, remplacé par un ouvrage nouveau, plus fondé et plus étendu. Ces vœux sont maintenant réalisés, et amplement. Le dictionnaire sera sûrement en large usage, même en dehors de France, car il est bien fait, et d'un prix abordable. Nous avons parcouru, au hasard, quelques rubriques, sans relever d'incorrections. Qu'il nous soit cependant permis de faire quelques observations portant sur les principes. Voici enfin un dictionnaire qu'on attendait depuis longtemps. En attendant, non seulement les études sanscrites ont pris racine en Europe, mais elles sont aussi apparues sous un aspect nouveau: le domaine et la méthode de ces études ont changé. L'outillage scientifique doit, naturellement, s'adapter à ces conditions nouvelles. Le Dictionnaire sanscrit-français témoigne de cette adaptation en citant séparément les verbes composés avec les préverbes, comme le font les dictionnaires des langues classiques. Mais il y a lieu de se demander, si nous ne devons pas, dans les études d'indologie, nous rapprocher encore plus de la méthode des langues classiques qui a fait ses preuves. Comme par exemple en latin *pendo* et *pendeo,* ou en grec φέρω et φορέω, περάω et πιπράσκω, sont traités séparément, il serait certainement très utile pour les commençants de séparer aussi dans les dictionnaires sanscrits les factitifs, itératifs, intensifs, etc. du verbe de base. En second lieu, il serait à recommander, nous semble-t-il, qu'on se débarrassât de l'influence des lexicographes indigènes et de citer les verbes non pas d'après les racines, mais dans leur forme réelle, donc à la 3ème personne. C'est ce que fait notre dictionnaire dans les cas où a lieu un changement phonétique considérable, p. ex. *datte, dhatte,* mais seulement en renvoyant à la racine *dā, dhā.* Nous n'hésiterions pas non plus à citer les noms au nominatif, nous recommanderions même cette façon de procéder. Là où il s'agit des racines consonnantiques, l'accusatif ou, suivant les cas, l'instrumental ou le génitif indiqueraient suffisamment la racine.

Cette façon de procéder rendrait inutiles des articles comme « *a-* thèm. pron., v. *idam* », dont le nominatif est indiqué plus bas séparément. De même il serait inutile d'employer le trait horizontal après les noms, indiquant que le mot est cité sous sa forme de racine. Ce trait horizontal est mis tout à fait inutilement dans notre dictionnaire, après les noms féminins en *ā* (p. ex. *kathā-*) ou après le pronom *sa-*.

Puisque le dictionnaire donne tout en transcription, la recherche dans le livre serait beaucoup plus facile pour l'œil des Européens si les noms propres commençaient par des majuscules, comme dans les dictionnaires grecs. Les auteurs ont éliminé exprès les mots védiques et les ouvrages bouddhiques écrits en sanscrit. Nous croyons qu'ils auraient rendu service

à ceux qui se serviront du dictionnaire, s'ils avaient tenu compte des deux catégories ci-dessus; le dictionnaire aurait ainsi compris tout le développement de la langue sans être pour cela beaucoup plus volumineux. Les mots védiques auraient été distingués au moyen de l'accent que notamment l'étudiant de la linguistique comparative aura intérêt à connaître.

L'impression est claire et belle. L'éditeur Adrien-Maisonneuve vient de doter le monde scientifique d'un ouvrage bon et utile. *V. Lesný.*

Joseph Mansion: ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE LA LANGUE SANSCRITE. Avec une préface de La Vallée Poussin, Paris 1931, VI + 188.

Le livre expose l'histoire de l'ancienne langue indienne depuis sa phase la plus reculée jusqu'à l'époque des langues néoindiennes et rappelle sous beaucoup de rapports l'ouvrage de Wüst: *Indisch* (Berlin et Leipzig, 1929), tandis qu'il n'offre que peu de points de contact avec l'histoire monumentale des études sanscrites de Windisch, restée malheureusement inachevée (*Geschichte der Sanskritphilologie,* Berlin et Leipzig, I, 1917, II, 1920, et trois chapitres posthumes en 1921). Bien que l'auteur déclare modestement dans la préface que le livre n'est pas destiné aux savants, mais qu'il s'adresse aux commençants et à tous ceux qui ont le goût des travaux de vulgarisation, et bien qu'il y ait, en effet, une grande différence entre sa manière de traiter la matière et celle de Wüst, il sera le bienvenu même des spécialistes, car il renseigne sommairement, clairement et correctement, sur les phénomènes particuliers de l'ancienne langue indienne dans toutes les phases de son développement. Il le fait en 14 chapitres et 4 appendices (« Les pracritismes du Rig-Veda », « La langue de l'Épopée », « Le sanscrit, la langue parlée », et « L'écriture dans l'Inde »).

Qu'il nous soit permis de donner ici quelques notes concernant les principes observés par M. Mansion.

À la page 5, on lit une fois *Chotâ-Nagpur* et quelques lignes plus bas *Chota-Nagpour,* mais nous ne blâmerons pas ce manque de conséquence dans la transcription, défaut dans lequel l'auteur est entraîné malgré lui par ses sources. Mais à la page 1, il cite deux noms sanscrits, l'un, c'est-à-dire *dakšiṇam,* sous la forme dans laquelle il existe réellement, au nominatif, tandis que l'autre, *Āryāvarta,* est cité, suivant l'usage courant, sous forme de la racine. Ce dernier principe a été adopté par les indologues européens à l'exemple des grammairiens indiens et est certainement indiqué pour les langues sans flexion qui ne déclinent pas les noms autrement qu'à l'aide de l'article, mais il semble convenir moins aux étudiants slaves. Ainsi le Tchèque pour lequel le genre des substantifs s'indique par la terminaison, prendra *Mahābhārata* pour un féminin et le déclinera en conséquence. Il fera la même confusion pour les racines masculines *-a.* Une nouvelle difficulté surgit quand il s'agit des substantifs consonnantaux. Nous croyons donc qu'à l'époque où les études d'indologie en

Europe ont obtenu un haut degré de développement, il serait préférable de renoncer à la méthode des anciens grammairiens indiens et d'adopter le principe des langues classiques en citant les noms sous leur forme réelle au nominatif. Cet avis était partagé en Allemagne, à ce que nous croyons savoir, par K. E. Neumann (cf. par ex. son « *Gōtamō Buddhō* »).

A la page 6, l'auteur dit qu'il serait imprudent de préciser la date de l'arrivée des Ariens dans l'Inde et ajoute, avec un point d'interrogation, 2ème millénaire av. J.-C. Aujourd'hui, la date d'environ 1500 av. J.-C. est généralement considérée comme la date vraisemblable de leur arrivée.

Page 10: Les dieux de Boghazköi ne sont pas des dieux védiques, mais ariens.

P. 17: Sassetti a vécu aux Indes, d'après Windisch, entre 1583 et 1588 et non pas 1581—1588.

P. 19: L'auteur des *Voyages aux Indes orientales* est Sonnerat.

P. 28: Il serait à remarquer que cette primitive langue indo-européenne reconstituée change d'après l'état de la science.

P. 40: A côté de $ə$, il faudrait ajouter encore $ə_2$.

P. 47—48: Il nous semble que le rapport entre *r et *l dans l'ancienne langue indienne devrait être exposé moins sommairement.

P. 59: On pourrait ajouter que *az* > *ō* n'est pas le seul sandhi que l'on trouve sur le sol indien.

P. 73: Il serait à remarquer que *bharibhrati* est la 3ème du pluriel.

P. 76: L'auteur dit que Pāṇini n'est pas antérieur au IVème siècle av. J.-C. Mais il faut le placer, avec une grande probabilité, au Vème siècle av. J.-C. [cf. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, III, p. 383 et Charpentier dans ZII, II (1923), p. 150].

Page 85, note 2: A la bibliographie de prêts sanscrits nous ajouterions S. K. Chatterji, *Modern Review* 36 (1924), p. 664.

La note de la p. 89, concernant la langue de Bhāsa ne donne pas suffisamment non plus, la bibliographie de cette question toujours discutée.

P. 101: Il n'est pas tout à fait exact que « les trois sifflantes *(ś, ṣ, s)* de l'ancien indien sont réduites à une seule, en moyen indien », car il n'en va pas ainsi dans tous les dialectes de cet idiome.

Au chapitre XIII, il y aurait peut-être lieu de mentionner la langue des Tsiganes qui, en qualité d'une langue néoindienne en Europe, doit nous intéresser.

P. 124: *Bābur* est, comme le prouve la rime, la vocalisation correcte du nom de ce roi chevaleresque. *V. Lesný.*

The Mahābhārata for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar Ph. D., Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute. Ādiparvan fasc. 1, 1927, fasc. 2, 1928, fasc. 3, 1929, fasc. 4, 1930, fasc. 5, 1931, fasc. 6, 1932.

The complete text of the Mahābhārata was published for the first time in Calcutta 1834—1839 in four volumes of large quarto size under the patronage of the Asiatic Society of Bengal. This editio princeps was not a critical edition, but it directed the attention of the learned world to this great Epic. Since that time several editions have been issued among which the most important was that published in Bombay with Nīlakaṇṭhas commentary in the years 1862—1878 and one based—according to the front page—principally on the south Indian texts, Kumbakonam 1906. The Calcutta and the Bombay editions do not indicate the provenance of their MSS. and consequently were so far not suitable for research work. The need of a critical edition appeared more and more pressing, as great differences between MSS. written in south Indian scripts and those written in north Indian alphabets—mostly in Nāgarī—were apparent. The importance of the south Indian MSS. for the critical edition of the Mahābhārata was stressed by Burnell, Sörensen and Winternitz. In the year 1898 Winternitz published in the J. A. some portions of the Ādiparvan according to two south Indian MSS., and Lüders showed, in the Abhandlungen G. G. W. 1901 N. 6, that the Grantha recensions sometimes preserved the text better than the Nāgarī versions. There were also sceptical voices, expressing the doubt whether it was not beyond human power to publish a critical edition in the European style, if one took into consideration what a large number of MSS. of this epic had been known already, and how considerable were the discrepancies of MSS. of the same provenance. These sceptical voices carried all the more weight, as they emanated from such specialists on the ancient Indian epic as were Prof. Jacobi and others. It was then Professor Winternitz who proposed that a critical edition of the Mahābhārata based on the southern sources should be the foundation for a later critical edition. It is to be regretted that the suggestion of this scholar was not realized at that time. It would, to my mind at least, have led more easily to the goal. The suggestion is only now being realized and is not without significance. P. S. Sastri, Prof. of Sanscrit at the Presidency College, Madras, is publishing the Mahābhārata, based on the southern MSS. for V. Ramaswamy Sastrulu & Sons, of Madras. The whole Ādiparva has been already published in two volumes, in 1931 and 1932. P. S. Sastri's edition is prepared after comparison of five MSS. on palm leaves containing the whole Ādiparvan, four of which are written in Grantha script, one in Telugu, and all except one belonging to the Tanjore Palace Library, Burnell's catalogue No. 11.860[1]) which represents the printed text, No. 11.838,[1]) 11.851[1]) and 11.809, all of them were referred for additional reading. The fifth MS. is utilised only from page 474; it was written in the year 1825 and belongs to the family of Śivānandayogīndra, the famous biographer of Appaya Dīkṣita.

[1]) These MSS. were used also in our critical edition.

But the Sanscrit Epic Text Society, founded during the Congress of Orientalists in Rome in the year 1899, set itself a broader task: To prepare a critical edition of the Mahābhārata by collecting financial resources and materials, based on the MSS. of both provenances, southern and northern. And the comparison of these two recensions clearly shows that the sequence of narration was often changed, that short passages were expanded, descriptions and comparisons extended, insignificant events stretched out into long episodes, that new features were added to the narration and that legends about the gods were altered in a sectarian sense. During the Congress of Orientalists in Copenhagen in 1908 Lüders presented some pages by way of illustration of what the intended critical edition should look like. This illustration, however, was made up from MSS. only existing in Europe.

There is no doubt that in Europe good and numerous MSS. can be found, as for instance in the Bibliothèque Nationale in Paris, in the India Office Library and in that of the Royal Asiatic Society in London, in the Bodleian Library at Oxford, in libraries in Vienna, Munich, Berlin, Göttingen, Naples, Rome (today also in Prague), but all that is a mere fraction in comparison with MSS. existing in India. But also in other countries manuscripts of the Mahābhārata can be found, as for instance in Japan, and these are rather old because the Japanese climate is not so ruinous to MSS. as the Indian climate. Pressing need of classification and comparison of the more important MSS. was also quite apparent.

The preparatory labours were interrupted by the war, and it seemed as if the whole plan would be laid aside. But in the meantime new conditions in India were created. Professor Thomas rightly pointed out in J. R. A. S. 1920, p. 151 that the number of Indians, educated in critical European method, was constantly rising through the merits of such indologists as R. V. Bhandarkar, and that the work left by him and taken up by the Bhandakar Oriental Research Institute in Poona, may be sucessfully acomplished, especially if, since the very beginning, the collaboration of Indian and European scholars was emphatically stressed.

At the end of 1922 there appeared a tentative edition of the Virāṭaparvan. It was intended to indicate the way in which responsible Indian circles meant to solve the problem and to show the possibility of change of method if necessary. The Virāṭaparvan in this critical edition has 2033 strophes; in the Bombay version there are 2272 strophes. The text is based principally on three MSS., and contains on the whole the number of strophes indicated by the Parvasaṃgrahaparvan. There is no doubt that the additional strophes in the Bombay version have been interpolated. With regard to the Virāṭaparvan the choice was not quite happy, because it belongs to those books of the Mahābhārata which have been most extensively interpolated.

Already this publication of the Virāṭaparvan has proved beyond doubt that Bhandarkar Oriental Research Institute, with its circle of collaborators, will issue good work. The definite edition was undertaken under the able chairmanship of Dr. V. Sukthankar, the former pupil of Professor Lüders in Berlin.

And today the Ādiparvan lies complete in our hands. The preface and notes, attached to the respective volumes, inform us which MSS. were used in the course of this edition. In the first two chapters collations of 50 MSS., generally Indian, were utilised with the exception of K_1 which is now the property of the India Office in London, and which together with K_0 represents relatively best the north-western version. These MSS. represent, according to the learned deductions of the editor, a shorter and older version than the Bengāl version, which stands nearest to the Mailhilī recension or to the Nīlakaṇṭha's version, this being considerably interpolated and marked by the publisher as "Vulgate". Of the southern versions the Grantha version seems to be older and less interpolated than the Malayālam one. By comparison and elimination of the interpolated parts the editor arrives at an Ādiparvan text, which is shorter than Vulgate and presumable nearer to that Mahābhārata, which was the original standard before it split into different versions.

There is no doubt that it is a necessity for science to approach through critical texts as closely as possible to the oldest compilation. But I cannot conceal my feeling that the lover of the Indian epics shall be equally interested in the permutations of the Mahābhārata, say in Kashmir or Bengāl, or in the South and that he will turn again in his mythological, grammatical, lexical and metrical research from the purified texts to the interpolated versions. I fully and thankfully recognize the fine enterprise of the editor, but I venture to suggest that this great, devoted and beautiful work was not sufficiently prepared with regard to the preliminary labours. I would express the opinion that the original proposal of Professor Winternitz to publish critically first the south Indian version, and of course concurrently with it the other critical editions would have been much easier under the circumstances of that time, and would have led more speedily to the goal.

With regard to the extent of the accepted text, the Parvasamgraha (MBh 1. 2. 96) reckons with 218 chapters and 7984 ślokas for the Ādiparvan. The reading of the present critical edition literally corresponds with the colophon of the beautiful Śāradā Codex at the end of the Ādiparvan:

sapta ślokasahasrāṇi tathā nava śatāni ca
ślokāś ca caturāśītir dṛṣṭo grantho mahāthmanā.

This codex represents — as the editor remarks — the shortest known version of the Ādiparvanan. The constituted text has 225 chapters (which is,

of course, of secondary importance), and 7206 strophes, which is almost less by 800 ślokas than the shortest as yet known version. This extent was arrived at by the editor after careful consideration and critical comparison, by omitting some episodes, evident interpolations, and all those verses that retard the rapid modulation by repetitions. How far we approach to the archetype of the Mahābhārata not even the editor dares to say, because even the most critical edition will have its limits as regards the probability.

Having said this much on principle I should like to touch upon the text itself, and to point out how joyful it is to read the Mahābhārata according to this critical edition. The text is to the greatest extent reliable. Taking into consideration the conscientiousness and critical mind of the editor, there are almost no passages where one could disagree with this or that accepted reading. The print is clear and expressive, the paper good, a fact which carries all the more weight if we consider for how long a time the text will remain in the hands of the indologists. The publishers deserve also our thanks for including illustrations in the publication, and also for the facsimile of Śāradā Codex, fol. 155a.

I congratulate the Bhandarkar Oriental Research Institute and Dr. Sukthankar most cordially on their completed work and one can only express the hope that the edition may proceed rapidly towards conclusion.

V. Lesný.

Jean Przyluski: LE BOUDDHISME. Avec 60 planches en héliogravure. (Bibliothèque générale illustrée, N° 22.) Paris, Éditions Rieder, 1932. Prix: broché 20 fr.

Dans la Bibliothèque générale illustrée, dont la devise est de donner sur 80 pages de texte et 60 planches en héliogravure, un traité scientifique et bièn compréhensible, et où ont paru Le Monde islamique par M. Meyerhof, Les Nègres par M. Delafosse, et Les civilisations anciennes de l'Asie Mineure par F. Sartiaux, vient de paraître à la fin de l'année dernière un beau petit livre où M. Przyluski, un des meilleurs bouddhologues français, propose de tracer une esquisse du développement du Bouddhisme d'une doctrine primitive à une religion, qui unisse les peuples asiatiques. Ainsi se livre forme un pendant à la petite Anthologie Bouddhique (2 volumes, rédigés par René Guyon, Paris 1924, 427 pp. et 4 planches) où le lecteur trouve aussi des renseignements bibliographiques.

Dans le cadre, formé par les évènements politiques, sociaux, philosophiques dans le temps du 5ᵉ siècle avant notre ère jusqu'à l'époque contemporaine, l'auteur dont la large érudition est bien connue, développe ses idées sur le Bouddhisme primitif (pp. 7—25), le Bouddhisme monastique (pp. 25—46), sur le Grand Véhicule (pp. 47—60), les autres Véhicules et le Bouddhisme tardif (pp. 61—72), afin qu'il en puisse tirer dans la

Conclusion (pp. 72—76) des comparaisons et des perspectives. Il est très intéressant d'observer la haute estime de l'auteur pour les influences étrangères sur le Bouddhisme, qui se manifestent, selon l'auteur, dans les idées eschatologiques et la croyance au Messie (p. 10), dans l'idée d'Amitâbha, la «Clarté illimitée» (p. 45 et 64), dans l'idée des êtres suprêmes, comme la triade Amitâbha-Avalokiteçvara-Târâ (p. 52), dans les formules dites royales magiques, qui rappellent le philonisme (p. 64 suiv.) et dans la légende du monarque universel (p. 25 suiv.) — des influences du Proche-Orient, du monde hellénistique, iranien et zoroastrien —, ou des influences non-aryennes: le respect de la mère dans le Bouddhisme primitif, influence des clans matriarchals qui se manifestent aussi dans le nom de Bouddha *Gautama* probablement dont le nom est dérivé de celui de sa tante maternelle *Gautamî,* la pratique de poujâ; la croyance en transmigration, le dogme du karman (p. 19 suiv.), notions qui, peut-être sous une impulsion venue de l'Ouest, sont transportées dans le plan de la responsabilité individuelle et dont la combinaison produit la morale bouddhique (p. 21). L'auteur essaye de montrer que le Grand Véhicule prolonge le Bouddhisme primitif, tandis que le Petit Véhicule s'en sépare. Selon M. Przyluski le Bouddhisme combine des apports iraniens et des éléments proprement indiens, aryens et non-aryens, des aspirations égalitaires et des traditions aristocratiques; ce qu'il possède en propre, c'est la ferveur, le sentiment de fraternité, d'universelle compassion qui s'oppose au particularisme de la caste.

Il est admirable, comment l'auteur a réussi dans un nombre de pages si limité à présenter un si instructif aperçu sur le développement d'une religion si grande, et qu'il ne s'est pas contenté de rester seulement sur la surface des faits. Les planches offrent au lecteur les aspects de l'art bouddhique, de ses commencements jusqu'à nos jours et découvrent souvent quelques traits de la vie monastique et laïque des bouddhistes. On ne pourrait reprocher à l'auteur que le fait d'un des éditeurs de la Bibliographie Bouddhique n'ait pas cité cette Bibliographie dans la notice bibliographique à la page 76. *Pavel Poucha.*

Nripendra Kumar Dutt: ORIGIN AND GROWTH OF CASTE IN INDIA. Volume I (c. B. C. 2000—300). London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1931. XI, 310 S. 8°. Price 12 sh. 6 d.

Soziale Einrichtungen haben ein hartnäckiges Leben. Besonders wenn sie im Interesse einer höheren oder sich höher dünkenden Schichte, die noch dazu die Minderheit des Ganzen bildet, getroffen wurden. Erfahren soziale Einrichtungen ihre Sanktion durch die Religion, gerät die Lebensdauer in Abhängigkeit von dem Grade der Geltung und Wandelbarkeit der Religion. Hingegen übt der Staat einen weit geringeren Einfluß aus, weder seine Regierungsform noch sein Machtkoeffizient, ja, nicht einmal der

Umstand, ob die Regierung dem beherrschten Volke entnommen oder (rassen)fremd ist, spielt hier eine Rolle.[1])

Als soziale Einrichtung ist die Kaste nicht auf Indien beschränkt, wenn sie auch anderwärts — im Altertum sowohl wie in modernen Staaten — nicht jenen in Gesetz und Brauch von altersher anerkannte Stellung einnimmt. Zum Gesetz wurde die Kaste durch die innige Verbindung von Gesellschaft und Recht. Letzteres, soweit es überhaupt auch gesatztes war, ist aus dem Nährboden der Religion hervorgegangen. Daher der Name für Recht — *dharma* — zugleich den religiösen Pflichtenkreis umfaßt, gleichbedeutend mit religiöser Lehre, Religion erscheint.

Daraus erklärt sich, daß das Recht in Indien zunächst und grundlegend zur Aufrechterhaltung der durch die Religion gewollten Gesellschaftsordnung berufen ist, nicht um seiner selbst willen, der Rechtsordnung wegen, existiert. Daraus erklärt sich, daß der Hinduismus nicht Religion allein, sondern auch Gesellschaftsordnung bedeutet. Denn, wie L. S. S. O'Malley[2]) richtig hervorhebt, man kann hinduistischen Glaubens sein, aber solange man nicht zu einer Kaste gehört, ist man nicht Mitglied der Hindu-Gesellschaft. Der staatsbürgerliche Begriff, der im Westen die erste Rolle spielt, kommt aus diesem Grunde gar nicht in Betracht, abgesehen von der Vielheit des Staatsbegriffes und der britischen Oberhoheit. Zu diesen religiösen und sozialen Faktoren des Kastenbegriffes und seines Systems treten neben die darin eingeschlossenen wirtschaftlichen Elemente noch zwei andere. Das eine, das in den Anfängen der Ausbildung des Gesellschafts- oder Kastensystems von ausschlaggebender Bedeutung war, mit dem fortschreitenden Amalgamierungsprozeß der heterogenen Bevölkerungsteile an Schärfe und Gewicht verlor: das Element der Rasse. Der Neuzeit vorbehalten blieb das Vortreten des zweiten: die Kaste als politischer Kampfboden.[3])

---

[1]) Die so naheliegende Anwendung dieses Satzes auf die sozialen Änderungen in den Diktaturstaaten Europas ist wegen des kurzen Zeitraumes ihrer Existenz und der in Dauer und Wandelbarkeit unabsehbaren Zukunft untunlich.

[2]) Indian Caste Customs, New York—Cambridge 1932, S. 19.

[3]) Wie eng Politik und Recht bis auf die letzten Tage mit der Religion verknüpft sind, zeigen die Kämpfe der "depressed classes" um religiöse Gemeinschaft (in Nasik um das Baden im Ramkund und, wie besonders in Südindien, um den Zutritt in das Heiligtum der Tempel) und um Vertretung in den gesetzgebenden Körperschaften, Anteil an der Erziehung, an den öffentlichen und Staatsposten. Gandhis Eintreten für die „Unterdrückten" ist nicht nur von allgemein-menschlichen, sondern von politischen Motiven beherrscht, um eine Einheit, entsprechend dem westlichen Nationalbegriff, herzustellen. — In einem Interview v. 29. IV. 1933 (The Evening News of India vom 1. V. 1933) erklärte Gandhi den Unterschied zwischen "Untouchability" in England (?), Amerika und Südafrika und Indien; im ersten Lande sei sie sozial, in den beiden anderen ein rassisches Vorurteil. "In India the untouchable is of the same religion, the same customs, and the same race as his touchable brother. If he is educated a little, it becomes impossible to tell the difference, but he is an untouchable for ever... In

Gerade diese letzte Entwicklung der Kastenfrage läßt es im Zusammenhang mit der schicksalschweren Entscheidung um Indiens neue Verfassung verständlich erscheinen, wenn nicht mehr Europäer und allein vom antiquarischen Standpunkt aus, sondern indische Forscher mit neuen Beiträgen zu dem alten Thema auf den Plan treten.

Von einer auf drei Bände berechneten Darstellung über „Ursprung und Wachstum der Kaste in Indien" legt N. K. Dutt den ersten vor, der sich mit der ältesten Periode „c. B. C. 2000—300" beschäftigt. Der Verf. bringt im 1. Kapitel eine kurze Charakteristik der Kaste im allgemeinen, berichtet über ihre Entstehung der indischen Tradition zufolge und bespricht von den bisher aufgestellten Theorien die von Risley, Senart, die Farben- (d. i. Rassen-)Frage, Nesfields Theorie vom Ursprung der Kaste aus berufsständischer Gliederung sowie den Beitrag der Stammesorganisation zur Ausbildung der Kaste. Als wichtigste Faktoren, die zum Entstehen des Kastenwesens geführt haben, sieht der Autor (S. 34 ff.) diese an: 1. den rassischen Unterschied zwischen den hellfarbigen arischen Eroberern und den dunkelfarbigen Nicht-Ariern; 2. die Arbeitsteilung, aus der sich Berufsstände bildeten (occupational classes); 3. Stammesverschiedenheiten (tribal differences), besonders unter den Nicht-Ariern, die die Ausbreitung einer gemeinsamen arischen Kultur überlebt haben. Die folgenden fünf Kapitel behandeln der Reihe nach die Kaste, wie sie sich im Ṛgveda. in den Brāhmaṇa, in den Sūtra (Kap. 4 und 5) und in nicht brahmanischen Quellen (der buddhistischen Literatur und griechischen Berichten) verfolgen läßt.[1])

Als kennzeichnende Merkmale dieser Darstellung lassen sich herausheben: die Anordnung des Stoffes nach der literargeschichtlichen Entwicklung als chronologischem Leitseil; die Anführung fast aller in Betracht kommenden Stellen in Übersetzung, vereinzelt von den in spärlichen Anmerkungen untergebrachten Originaltexten begleitet; die Betonung der Heirats- und Speisegesetze als Gradmesser der Kastenordnung und der Strenge ihrer Einhaltung. Die Reserve, die sich der Verf. auf dem zum Theoretisieren geradezu herausfordernden Gebiete auferlegt, berührt um so angenehmer, als er dem Leser durch die übersetzten Stellen das Material bequem unterbreitet und ihre Interpretation objektiv vornimmt. Keinerlei Voreingenommenheit, sei sie religiöser oder national-kultureller Natur, verschließt dem Autor die Augen vor den großen Nachteilen der kastenmäßigen Zersplitterung seines Volkes, vor den Mißständen, die sich aus dem Vorherrschen der oberen Kasten ergaben.

Der Verf. verweist S. 37 n.* bezüglich der chronologischen Ansätze:

India it is still more serious as religious customs have got to be demolished and the social degradation, which has been super-added to the bar sinister, has to be abolished."

[1]) Bd. 2 soll der Geschichte der Kaste von 300 v. Chr. bis 1200 n. Chr., Bd. 3 von 1200—1900 gewidmet sein.

Ṛgveda 2000—1400, Brāhmaṇa-Periode 1400—800, Sūtra 800—300 v. Chr. auf sein Buch „Aryanisation of India", Kap. 3. Dem Ref. ist dieses Buch nicht zugänglich; selbst wenn die dort angeführten Argumente für jene zeitlichen Grenzen stichhältig wären, bleibt die Frage offen, ob nicht innerhalb der geschichtlichen Periode, die hier durch literarische, sprach- und stilgeschichtliche Perioden repräsentiert wird, verschiedene Wertungen der Kaste sich ergeben könnten. So wäre es wichtig zu erfahren, ob etwa schulenmäßige Ansichten sich forterben, in der Weise, daß Sūtra einer bestimmten Vedaschule strenger sind als die einer anderen *śākhā*. Dadurch träten lokale, vielleicht nach Stammzugehörigkeit bedingte Unterschiede zutage, ohne daß zeitliche vorzuliegen brauchten. Man muß doch zugeben, daß ein Zeitraum, wie ihn der Verf. aus literar-geschichtlichen Gründen auf 5—6 Jahrhunderte ausdehnt, nicht spurlos an sozialen Formen vorübergehen kann; und solche Änderungen müssen, sollte man erwarten, ihren Niederschlag in den Sūtra gefunden haben. Unter Manu versteht der Autor (S. VII u. 13) die heute vorliegende Manusaṃhitā, deren Zusammenstellung zwischen 200 v. Chr. und 200 n. Chr. stattgefunden haben soll. Das sind vier Jahrhunderte, in denen Indiens Geschichte durch die wechselnden Einfälle und Regierungen fremdländischer Völker eine entscheidende Beeinflussung erlitten hat. Abgesehen davon, ist dann die Manusaṃhitā überhaupt für die im ersten Band ins Auge gefaßte Zeit verwendbar? Aus verschiedenen Werken, besonders dem Epos, ist das Vorkommen der Völker des Westens, wie der Yavana und Śaka bekannt; Manu X 44 kennt sie als deklassierte Kṣatriya. Es müssen daher nicht nur die historischen Ereignisse sich schon abgespielt haben, diese Volksteile müssen schon irgendwie hinduisiert worden sein; der Einwand, es könnte sich um eine jüngere Interpolation handeln, erschwert nur um so mehr die Verwendung dieser Quelle für die „Sūtraperiode", die doch in ihren besten Vertretern schon zum Abschluß gelangt sein dürfte. Dem Sūtra folgte im 2. vorchr. Jh. mindestens das Bhāṣya und das metrische Śāstra; auch von diesem Standpunkt aus ist Manu, wenn man nicht seine alten Teile handgreiflich herausheben kann, als Quelle anfechtbar, und über das Arthaśāstra des Kauṭilya ist es besser zu schweigen. Zu den interessantesten Stellen im Baudh. Dh. gehört I 2, 13 f. (nicht, wie Dutt S. 211 hat, I 1, 2), in der eine Reihe östlicher Völker wie die Magadha, Aṅga, Vaṅga, Kaliṅga neben westlichen u. a. teils als gemischten Ursprungs, teils als unrein angegeben werden. Liegt hier ein zeitlicher Unterschied vor, als die arische Kultur noch nicht festen Fuß im O. gefaßt hatte, oder ein lokaler, weil Baudh. dem Süden angehört? Kane[1]) setzt ihn zwischen 500—200, also in die Zeit, zu der die heterodoxen Lehren als Reaktion gegen brahmanische Religion und Weltanschauung im Entstehen

---

[1]) History of Dharmaśāstra I S. 30.

und in höchster Entfaltung standen, somit die orthodoxe Religion voraussetzen. Dann müßte in einer Vorschrift wie der Baudh.s nicht mehr ein rassischer, lokaler Unterschied, sondern ein guter Teil religiösen Ressentiments vorliegen. Galt autochthonen indischen Stämmen gegenüber nicht der Grundsatz der Gleichwertigkeit, so kam er fremden, außerindischen Völkerteilen gegenüber wohl noch weniger in Anwendung. Manu bezeichnet X 43 ff. alle nicht Zweigeborenen als Dasyu, ob sie eine barbarische oder arische Sprache sprechen; ausschlaggebend ist die Vernachlässigung der brahmanischen Gebräuche. Damit ist deutlich das religiöse Motiv für die Kastenbewertung und der sozialen Einordnung in den Vordergrund gerückt.[1])

Während der Mittelstand, die Gemeinfreien des Altertums, deren Beruf im Ackerbau, Viehzucht, Handel und Gewerbe, soweit es nicht als befleckend angesehen wurde, lag, keine besonderen Fragen aufgibt, sind mit dem Verhältnis der zwei oberen Kasten zueinander und dem der vierten, der Śūdra, zu den drei „zweigeborenen" Kasten manche Probleme verbunden. Bezüglich des ersteren Verhältnisses muß auffallen, daß trotz der verhältnismäßig geringen Zahl die Brahmanen eine so überragende Stellung für alle Zeiten gewinnen konnten. Nur aus analogen Erscheinungen bei Kulturvölkern und sog. primitiven Völkern kann man vermuten, daß die Macht der Verbindung mit dem Göttlichen, als dessen Mittler — allerdings abweichend von anderen Völkern bald als dessen gleichwertige und höherstehende Kompetenzen — sich die Brahmanen ihren Vorrang zu sichern wußten, maßgebend war. Warum aber z. B. bei den Römern nicht? Mit Recht weist Dutt S. 28 ff. die von den Draviḍa abgeleitete Kastenentstehung, wie sie S l a t e r vertrat, und die Aufstellung P a r g i t e r's,[2]) die Brahmanen seien die nichtarischen Priester, ab. Der Autor vertritt (S. 94 ff.) die Ansicht, daß die Upaniṣadphilosophie nicht den Kṣatriyakreisen ihre Schöpfung verdanke, sondern in ihrem Keime schon in den Brāhmaṇa, selbst im Ṛgveda vorhanden sei. Auf der anderen Seite nimmt er gegen H o p k i n s Stellung, der zwar die Brahmanen als Schöpfer der neuen Denkrichtung anerkennt, an der die gebildeten Fürsten interessiert waren und in Disputationen den Sieg davontrugen. Hätte sich das nicht so verhalten, meint Dutt, hätten die Brahmanen die Belehrung und Überlegenheit der Kṣatriya nicht erwähnt und spätere Generationen sie ausgemerzt. Nach der Periode der Hymnendichtung wären auch Könige zu Weisen aufgerückt, die man Rājarṣi nannte; sie hätten den Niedergang der Kṣatriya gegenüber den Brahmanen aufgehalten. „If with it we take into account the temporal power of the kingly class as against the

[1]) Wie sich im täglichen Leben die theoretische Bewertung der Śaka z. B. ausgewirkt hat, wäre zu wissen interessant. Noch heute muß der einheimische Herrscher den Brahmanen in einem eigenen Empfangspavillon begrüßen.

[2]) S. Arch. Orient. III, 1931, 49 ff.

spiritual claims of the Brahmans, it may be said that, whatever might be the barriers between the two castes, neither attained an acknowledged superiority over the other." Als Beweis dessen führt Dutt S. 96 die Stelle aus Bṛhadār. Up. I 4, 11 (so statt: I. 4) an, wo das Kṣatra als dem Brahman überlegen erklärt wird; „darum sitzt der Brahmane beim Rājasūya niedriger als der Kṣatriya". Nicht nur, daß es sich um einen Spezialfall handelt, bei dem der Natur des Opfers nach dem Fürsten der Vorrang gehört, die Fortsetzung der Stelle nimmt selbst diese vorübergehende Einräumung zurück: „nur dem Kṣatra erweist er diese Ehre. Das Brahman, dies ist der Mutterschoß des Kṣatra. Darum, wenn auch der König die höchste Stellung einnimmt, am Ende zieht er doch das Brahman als seinen Mutterschoß heran; wer ihn (den Brahmanen) verletzt, der beleidigt den Mutterschoß, der ist ein um so größerer Sünder, je besser jener war, den er verletzt hat".[1]) Von einer Gleichheit beider Kasten kann man somit auch in diesem Ausnahmsfall nicht sprechen, es wird das Wort Kṣatriya vermieden, nur sein Abstraktum, wie Dharma später, ist genannt. Der Grund der Überlegenheit der Brahmanen kann nicht allein in ihrem magischen Charisma gelegen haben. Die Antwort wird aus den Verhältnissen der Eroberungszeit, die für die Folgezeit ihre Geltung behielten, zu holen sein. Durch ihren Beruf und die für ihn und mit ihm erforderliche *splendid isolation* waren die Brahmanen von vorneherein von den Massen des kriegerisch vordringenden Volkes getrennt; aus natürlichen und taktischen Gründen enthielten sie sich einer Vermischung mit den unterworfenen Volksteilen nichtarischer Abkunft. Baudh. sieht noch jene östlichen Stämme als unrein an, bei denen aus Kṣatriyakreisen der Jainismus und Buddhismus entsteht. Diese Kṣatriyakreise kamen hingegen früh nicht nur mit den eigenen Volksgenossen in enge Berührung, als Führer und Herren, sie kamen als Eroberer mit den Unterworfenen in Berührung, mit den Männern als Dienern und Sklaven, mit den Frauen als Sklavinnen und Geschlechtsobjekten. Die im allgemeinen — durch Endogamie — bewahrte Blutreinheit[2]) war es, die den Ausschlag gab für den Unterschied zwischen Brahmanen und Kṣatriya, die dem magischen Charisma der ersteren eine höhere Weihe verlieh.

---

[1]) So einfach die Stelle und so oft übersetzt sie ist, so sehr weichen die Auffassungen ab, s. SBE XV 89; Hillebrandt, Aus Brahmanas und Upanisaden, S. 36 usw.

[2]) Der Ausdruck *varṇa* „Farbe" für Kaste ist in erster Reihe auf den Gegensatz zwischen Einwanderern und Eingeborenen zu beziehen; allmählich wohl auch auf die nach unten sich bemerkbar machende Verdunkelung bei den Ariern, vgl. Mhbh. XII 188, 4 f. — Einem grundsätzlichen Einwand ausgesetzt bleibt der Rückschluß aus heutigen Verhältnissen — nach Jahrtausenden und der vielfachen Mischung in Indiens Bevölkerung — auf frühere. Immerhin ist es von Bedeutung, wenn Messungen des Schädel- und Nasenindexes bei Brahmanen Zahlen nahe dem Mittel ergeben, s. G. S. Ghurye, Caste and Race in India, London 1932, 100 ff.

Die zweite Frage gilt dem Śūdra. Wer war das? Dutt sieht in ihnen (S. 101) Kriegsgefangene der Ṛgveda-Periode, die als Sklaven Verwendung fanden; im Gangesland waren es unterworfene Stämme. Er zeigt, und darin wird man ihm beistimmen können, wie der Śūdra durch Übernahme jener Arbeiten, die im arischen Volkskörper bisher dem Gemeinfreien, dem Vaiśya, vorbehalten waren, auf der wirtschaftlichen Leiter emporsteigt, wie der Vaiśya ihm auf dieser Ebene begegnet, so daß ein Ausgleich zwischen beiden auf dem Gebiete der Berufstätigkeit stattfand (vgl. bes. S. 165 ff.). Je weiter sich die Kluft zwischen den beiden oberen Kasten und der der Gemeinfreien auftat, um so näher mußten sich Vaiśya und Śūdra kommen, die beide Ausbeutungsobjekte für jene waren. Es ist daher nur für die älteste Zeit richtig vom Śūdra als Kriegsgefangenen zu sprechen, und auch Diener oder Sklaven kann man ihn nicht nennen, schon weil die Masse der Eingeborenen nicht als solche hätte Verwendung finden können. Wenn auch der Vaiśya als Arier durch Religion und Brauch sich vom Śūdra schied, das Recht eine nicht zu übersteigende Scheidewand aufrichtete, in dem Strom des niedrigeren Erwerbslebens wird die Grenze sich verflüchtigt haben.[1])

Das Verhältnis der Arier zu den Draviḍa ist kongruent dem der letzteren zu den Aboriginern ersten Grades, den „Vor-Draviḍa". Prähistorische und — weniger überzeugende — linguistische Forschungen[2]) haben zwischen den Muṇḍa- und Mon Khmer-Stämmen und dem malayischen Völker- und Kulturkreis Zusammenhänge aufzuzeigen versucht; in diesen „Vor-Draviḍa", wie Niṣāda,[3]) Paulkasa u. a., sahen die auf höherer Kulturstufe stehenden Draviḍa eine ihnen unterlegene Bevölkerung, die den Ariern als Auswurf erschien und, trotz Manus Protest (X 4), schon lange vor ihm als „fünfte" Kaste[4]) erklärt worden war. Wenn Dutt S. 106 jedoch die Unberührbarkeit bei den Draviḍa des heutigen Tages auf jene Verachtung der alten Draviḍa gegenüber den „Vor-Draviḍa" zurückführt und sogar bemerkt, daß den Ariern diese Verachtung (er meint damit wohl das Dogma der Unberührbarkeit) fremd sei, so frischt er doch die

[1]) Die Hervorhebung der Abstammung von Brahmanen aus unehelichem Verkehr mit Sklavinnen beweist nur die Ausnahme vom Gangbaren. — Einer anderen Gelegenheit muß der Nachweis des Herabsinkens eines in alter Zeit angesehenen Standes zum Śūdratum vorbehalten bleiben. Hier hat das w i r t s c h a f t l i c h e Moment neben anderen eine nicht zu unterschätzende Wirkung geübt.

[2]) S. Arch. Orient. III 67 f.; über das Anthropologische: G h u r y e 116—118, der den „Pre-Dravida type" (Jungles of Southern India, Western India, hilly country of Central India, Rajputana, United Provinces, cephalic index below 75, nasal index above 80) trennt vom „Munda type" ("tendency towards mesaticephaly and a broad nose, nasal index above 80, are massed together in Chhota-Nagpur and Western Bengal").

[3]) Aber wohl nicht von „nishida", „sit" (S. 107) abzuleiten!

[4]) Nirukta III 8 als Aupamanyavas Erklärung (vgl. Maheśvaras Komm.: *niṣādaḥ ṣarvāpasadopalakṣaṇārthaḥ)*, Bṛhaddevatā VII 69 als Śākaṭāyanas Ansicht zitiert.

von ihm abgelehnte Slater'sche Theorie in anderer Form auf. Über die rassische Einstellung der Draviḍa zu ihren nichtarischen Landesbewohnern kann man doch nichts als subjektive Ansichten äußern; Baudh. Dh. I 8, 13 (ed. Hultzsch) wie andere Parallelen (Āpast. II 5, 11, 10 f. dazu SBE II 299 zu Gaut. IV 22 f.; Manu X 64), kennen eine Art Regenerationslehre, nach der ein Niṣāda in fünfter Generation „sogar" Śūdra wird.

Eine prinzipielle Frage muß noch angeschnitten werden: inwieweit darf eine mythologische oder sagenhafte Erzählung als symbolische Widerspiegelung realer Verhältnisse und somit als Quelle für die Rekonstruktion historischer Geschehnisse angesehen werden? Es ist nicht nötig, auf abschreckende Beispiele bei Rückschlüssen aus dem Epos, sei es Homer oder Vālmīki, hinzuweisen. S. 135 f. beruft sich Dutt, allerdings mit der reservatio mentalis von „stories, however, fanciful", auf das Bhaviṣyapurāṇa als Stütze für die Überführung nichtarischer Völker in das brahmanische Kastensystem, sogar für die Aufnahme in die Kaste der Brahmanen. Die Maga oder Śakadvīpīya-Brahmanen wurden durch Sāmba, dem Sohne Kṛṣṇas, aus Śakadvīpa herbeigeführt und als Priester eines Tempels des Sonnengottes angestellt. Oder: die 60 Ahnen der Citpavan-Brahmanen in Koṅkan wurden durch Paraśurāma aus der Citā, dem Scheiterhaufen, geschaffen und geweiht. Das Bhaviṣyap., wiewohl ein solches bei Āpastamba genannt wird, steht in denkbar schlechtestem Ruf.[1] Śakadvīpa ist aber auch nicht Zentralasien, wie Dutt meint, und der Sonnenkult deutet wie Maga auf iranischen Ursprung und persische Religion; Inschriften belegen diese Brahmanen für das 9. und 12. Jh.[2] Kann also das Bhaviṣyap. für die Sūtra-Periode als Quelle in Betracht kommen? Die Citpavan-Brahmanen leiten ihre Abstammung von den 60 Dörfern und 69 wards in und um Goa ab, wohin von der Sarasvatī (daher sind sie Sārasvata) zehn Familien aus Tirhut (Bengalen) durch Paraśurāma gebracht worden sein sollen. Unter der portugiesischen Verfolgung wanderten sie nach Travancore und Cochin aus. Man kann in diesem Falle aber nicht von nichtarischen Volksteilen sprechen.[3]

Die matriarchalische Geschlechtsfolge der Draviḍa soll (S. 237) den patriarchalisch eingestellten Ariern die Wertschätzung der Mutter vermittelt haben. Dutt selbst führt Matronymica aus der „späteren vedischen

---

[1]) Winternitz, History of Indian Literature I 567; vgl. aber Scheftelowitz, Acta Orientalia XI 297 f.

[2]) Ep. Ind. IX 279; II 331 f; Scheftelowitz a. a. O. 293 ff. versucht den Nachweis, daß die Śaka den Mithra-Kult in Indien mit dem Sūrya-Kult vereint und nach dem Westen hin im 2. Jh. v. Chr. verbreitet haben.

[3]) Thurston, Castes and Tribes of Southern India III 422; nach Ghurye 31 f. sind die Koṅkanasth verschieden von den Sārasvata, die 60 Subkasten bilden; die anthropologische Verwandtschaft zwischen den Citpavan und Shenvi (d. i. 69) und Bengali-Brahmanen behauptet Ghurye 120. Es sind also Teilungen dieser Gruppe eingetreten.

Periode" an; er meint damit, wie die Namen zeigen, Stellen aus Upan. und Śatap. Br.[1]) Welche Gründe für die Verwendung von Mutternamen maßgebend waren, wird sich schwerlich und kaum einheitlich erklären lassen. Im Falle des Satyakāma Jābāla kennt man die Ursache seines Mutternamens. Wahrscheinlich haben neben solchen Fällen brahmanischer Mesalliance endogamische, bezw. exogamische Gesetze mitgespielt. Die Mutter war den Indern aber als Gebärerin des Sohnes wertvoll und als solche höher geachtet als der Vater.[2]) Die Geringschätzung der Frau erklärt sich aus dem asketischen Ideal, dem Überfluß des weiblichen Elements in der Bevölkerung und der seit der ältesten Zeit damit verknüpften Gefahr der „Rassenmischung".

Wenn auch dieser erste Band nichts Neues bringt, seine gut lesbare und objektive Übersicht über die Texte erleichtern dem Soziologen eine sonst langwierige Suche nach Übersetzungen. Die große Umwälzung der indischen Gesellschaft und ihrer Kultur fällt in jene Zeit, die in den angekündigten Bänden behandelt werden soll; man kann ihnen mit Interesse entgegensehen. *O. Stein.*

Wolfgang Kraus: DIE STAATS- UND VÖLKERRECHTLICHE STELLUNG BRITISCH-INDIENS (= Frankfurter Abhandlungen zum modernen Völkerrecht, Heft 17). Leipzig, Universitätsverlag von Robert Noske, 1930. Pp. VIII—226, price RM. 12'—.

The present book is an exhaustive treatise on the position of India in the British Empire as seen from the point of view of the international law, and its historical development. There cannot be any doubt that the present political situation in India is responsible for the production of the book, which is openly intended as a key to the farther discussion of the coming development of India's relations to the British Empire, and of the solution of the present difficulties. According with the German tradition it deals with every detail of the problem from the beginnings of the East India Company up to the present times. The status of India is much discussed by the author and a sharp line of distinction is drawn by him between the legal and conventional status. All the Indian constitutional acts are reproduced in more or less detail and discussed from the point of view of an unbiased jurist. Especially the working of the legal and conventional status is discussed as it appears in the appeals before the Judicial Committee of the Privy Council, in the Indian Civil Service, and in the Indian Army. The author, being a German, is much interested in the position of India towards the League of Nations. This problem is dealt with, in a special chapter

---

[1]) S. die Listen in der Bṛhadār. Up., vgl. Zimmer, Studien zur Geschichte der Gotras, Diss. Berlin 1914.

[2]) Winternitz, Die Frau in den ind. Religionen I., 19 f.; J. J. Meyer, Das Weib im altind. Epos 150 ff.

reserved to the subject, with a considerable erudition, the question of the share of India in concluding pacts, treaties and aggreements being the most essential item in the discussion. The last chapter of the book contains a short description of tendencies in the constitutional reform in India, matter which, however, already is overhauled by the present development of the situation in India. Notwithstanding that many ideas of the author expressed in this very chapter are still actual, e. g. his doubt whether a constitution with an elected legislative body, as it is represented by a parliament, is the proper constitution for India with her communal and religious differences. At the end of the book is a usefull list of literature on the subject, and selections of some constitutional acts, dealt with in the treatise, are added in the original wording.

Although the book apeared three years ago, it is still of actual interest, and will be of great help to anybody who wants to be quickly initiated into the complicated problems of the Government of India, and its historical development. *O. Pertold.*

Sir Hari Singh: THE SPIRIT OF BUDDHISM, being an Examination-Analytical-Explanatory and Critical of the life of the founder of Buddhism: His religion and philosophy, its influence upon other religions, philosophies and on the ancient and modern social and ethical systems, social upheavals and revolutionary movements. London, Luzac and Co., 1929. Pp. XXXI—565. Price 30/—.

The present volume is written by an author who confesses not to be an Orientalist, and he decided to write a book on Buddhism in the belief that being a native Indian he possesses a mentality by which he is better adapted to understand Buddhism by means of his feelings and emotions, than is a Sanscrit scholar able to do by means of his erudition and his thorough exegetical, historical and critical inquiries. It is a mistake committed by many Hindus, even those who enjoyed the benefits of the European education. The obvious result is a book which is a mere compilation, based on the products of the research work of those scholars, whose authorization to say their opinion about Buddha and Buddhism is doubted by the author in his preface. Of course, the author in the preface confesses that the work is intended to be a popular; but for this purpose is too bulky and much above the standard of the popular works on similar subjects. Notes which are according to the author intended to "furnish a groundwork for the scholar who wishes to systematize his knowledge" are far from doing the task, being only casual, not systematic, and too scarce.

The narrative, after a General introduction explaining to a completely uninformed reader all necessary details beginning with the origin of the Indian population and concluding with the elements of Indian philosophy, furnishes the description of the social, religious and cultural environment

in which Buddha and Buddhism originated and developed. After having prepared the reader in this way to understand the life and teachings of Buddha, the author presents the usual description of Buddha's life in the historical, legendary and mythical version, explaining the development of the story in lucid words. The description of Buddha's life is followed by an account of the doctrine which hardly will satisfy the thirst of knowledge of a lay reader. Less words and more systematically arranged would do better. Absolutely out of place, according to my opinion, are chapters XVII—XXI in a book of the conception mentioned in the preface, notwithstanding the fact that the arguments, brought here forward, can at least be disputed, unless they represent real misconceptions.

The author does not offer in his book any new facts on the subject, not even new conceptions or new points of view of the known fact, or new solutions of still standing problems in this province of research, well searched for by the many very competent scholars. The author, however, introduces what he calls "a new style of spelling" according to my opinion as an unnecessary innovation, based on no sound reason, and confusing, because opposed to the established and by all scholars acknowledged system of spelling of Indian words. *O. Pertold.*

Kato Genchi: LE SHINTO, Religion Nationale du Japon. Publication de la Société Zaidan Hōjin Meiji Seitoku Kinen Gakkai, traduite en français par la Maison Franco-Japonaise de Tōkyō (= Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, Tome 50). Paris, Paul Geuthner, 1931.

This is a French translation of the book "The Study of Shinto", published in 1926, and reviewed in this Journal, vol. I, No. 3, p. 373. There is no change in the contents of the book as compared with the original English edition, and therefore the reader may kindly refer to my quoted review of the original edition. The French edition only confirms my opinion that the aim of the book is to promote the knowledge of the national religion of Japan also in Europe. It is confirmed, by Sylvain Lévi in his short preface preceding the work, too, in his statement that the book is published with the financial aid of the said society. *O. Pertold.*

A. V. Marakuev: MERY I VESY V KITAE. Vladivostok, Izdanie Dal'nevostočnogo kraevogo naučno-issledovatel'skogo Instituta. 1930. 8vo. 150 ss. rub. 5'—.

A. V. Marakuev: KITAJSKAJA PIŠUŠTAJA MAŠINA. Vladivostok, Dal'nevostočnyj Gosudarstvennyj Universitet. 1932. 4°. 25 ss. rub. 1'—.

A. V. Marakuev: DESJAŤ LET VOSTOKOVEDENIJA NA SOVETSKOM DAĽNEM VOSTOKE. (Otdel'nyj ottisk iz „Vestnika dalnevostočnogo otdelenija Akademii Nauk SSSR" No. 1—2, 1932 r.). Vladivostok, Dal'giz i Akademja Nauk 1932. 8°. 12 ss. rub. 1'—.

Mr. Marakuev's pamphlet on the weights and measures in China is an interesting work for those who are mastering the Russian language. It deals with a rather intricated subject. The various part of China were — and still are — using different systems and units of measurement and also the individual guilds and trades are rather conservative in the use of their own particular weights and measures with the result that the same terminology does not always convey the same meaning. In this respect the work of Mr. Marakuev will serve as a usefull guide not only for those who look for the formal meaning of a given term but also for its material contents. In the attached systematic list of Chinese characters these special technical terms are included and their material meaning with regard to their evolution and specific use may be easily ascertained. Also valuable is the bibliography of literature on the subject giving both the western and eastern sources.

The construction of a Chinese typewriter is a twofold problem: technical and linguistic one. Mr. Marakuev tries to solve the latter. The question is which and how many of the tens of thousands of the Chinese known characters should be eliminated for the machine to meet the requirement of an average businessman, journalist or private individual. The author reviews the work done by his predecessors on this field and comes to the conclusion that 3708 types might be sufficient for the purpose. The proposed selection of the characters is included in the pamphlet.

In the reprint from the "Vestnik dal'nevostočnogo otdelenija Akademii Nauk SSSR" Mr. Marakuev describes the organisation of the oriental studies centered in Vladivostok and reviews the work done by the respective institutions in the year 1922—1932. *K. Haltmar.*

Azaïs, R. P. et **Chambard, R.:** CINQ ANNÉES DE RECHERCHES ARCHÉOLOGIQUES EN ÉTHIOPIE. Province du Harar et Éthiopie méridionale. Préface par Edmond Pottier, Member de l'Institut. Texte avec 6 planches et une carte hors texte. Paris, Paul Geuthner, 1931. P. XV—348. Atlas, Pp. 10 — Pl. CX. Price Frs. 380'—.

These two volumes are the result of the energetic research work done by the two scholars, during the years 1922—1927 partly in the province Harar, partly in the country southern of the Abyssinian capital. It seems to have been a quasi official Abyssinian expedition, at least enjoying full help of the authorities. The report is submitted in the form of a journal giving full account of the work done. The text appears to be not only archeological report, as we would infer from the title of the work, but a general survey of the provinces investigated. Of course the archeological research work stands in the foreground. But it is accompanied with such amount of geographic, ethnographic, anthropological, social and historic information, that we have in it a vivid picture of that part of Abyssinia.

The text is divided in three parts (books), each representing the

journal of research expedition in one province. The first part deals with the Province of Harar in the eastern region of Abyssinia, close to the frontier of English Somaliland. Here ruins of a number of ancient towns have been discovered, viz., those of Tchenassen, Derbiga, Nur Abdoche, Amareyti and other. Besides dolmens, tumuli and various ancient tombs, some with stone-inscriptions in Cufic script were found especially in the southern and western part of the province. Full account of these founds is given. The report is accompanied by an ethnological description of the present Galla inhabitants of the province.

Parts II & III give account of the research work in the Southern Abyssinia. In the second part the excavation in the environ of Soddo and in Guraghé and Silté where several necropoles were discovered, with monoliths on which reliefs representing swords are carved. Full anthropological and ethnographical survey of the Galla and Sidomo tribes inhabiting this part of Abyssinia is furnished here and many new and up to now unknown details about the social and religious life of the people are reported.

The last part describes the excavations in the neighbourhood of the lakes Zway, Langano and Chala, especially in the necropolis of Munessa. Here stones with arabic inscriptions were discovered. The research work in the province Sidamo is reported in the second chapter of this part. A special attention must be drawn to the discovery of several thousands of phallic stones, in a number of places groupped in one, two or more rows, which is reported in this chapter as well as a similar found of phallic stones in the country of Gudji. In the third chapter is the account of the expedition round the Margharita and Chamo lakes in the South of Abbyssinia and visit of Amarro, Burdji and Konso, acompanied by the ethnographical report on the inhabitants of Konso. The discovery of wooden images in Konso is very important. In the last chapter the return journey to the North is described with an account of a visit to the famous Abyssinian shrine in Birbir Maryam.

Three appendices are attached to the report. In the first appendix Paul Ravaisse treats the Arabic (Cufic) inscriptions on the monuments from Harar, furnishing us with the transcription, transliteration and translation of the most important ones. In the second appendix P. Lester deals with the problem of the Abyssinian population, tracing its origin in the history and making the use of the recent anthropometric reports, and by means of these inquiries he explains a number of photographs of men from the examined area. The third appendix is a palaeontological one, dealing with fossils brought by the expedition.

An integral part of the work is the Atlas, being a portfolio of one hundred and ten plates containing 457 artistic reproductions of photographs taken during the expedition, and representing beside archeological specimens, types of the inhabitants, and scenes of their life. I consider it

my duty to draw a special attention to the plates XXV & XXVI (Cufic inscriptions from Harar), XXXIII—XXXVI (carved stones from Soddo), LIV, LVI, LVIII & LX (carved stones from Guraghé), LXIX—LXXX (phallic stones of Sidamo), LXXXIII—LXXXVIII (wooden images from Konso) which can be considered as model photographs taken in camp and supplying with every detail to the student, who is able to get from the picture the proper idea about the object and his position in the surroundings.

The report together with the portfolio of photographs is an excellent piece of research work which furnishes us with a thorough information archeological, ethnographical, anthropological of little known parts of Abyssinia and their up to now entirely unknown remnants of the ancient times. With the scientific merits of the book the printer's work keeps pace, being a sample of beautiful French printing and excellent artistic reproduction of the rich pictorial materials. *O. Pertold.*

L. Tauxier: RELIGION, MOEURS ET COUTUMES DES AGNIS DE LA CÔTE D'IVOIRE (INDÉNIÉ ET SANWI). Avec 20 planches. Paris, Paul Geuthner, 1932. Pp. 254 — Pl. XX.

Materials for the study of religion, collected by an unbiassed resident of the country concerned, must be appreciated everywhere, but especially in the province of African research, where materials collected without racial and religious prejudice are scarce. Therefore the present volume must be wellcomed as an enrichment of information on the religious ideas of the inhabitants of the western coast of Africa. Its author was for several years administrator of the said province, and in this capacity he had much opportunity to come in touch with the people not only at the official but also at the private occasions.

The Agnis of the Ivory Coast are close relatives of the Ashantis, by which tribe they were driven away from the Gold Coast during the XVIII century. They are a tribe of great anthropological interest, and a number of their social and religions customs represent a very ancient layer of development. They preserved — as we learn from the book — e. g. a very rude form of fetishism, such as we hardly can find with any other tribe in western Africa.

The learned author deals with separately the Agnis of Indénié and the Agnis of Sanwi. This division of the matter is justified by historical, anthropological, social and administrative regards. In the two parts of the book he gives a full description of both the divisions of the tribe, he tells their history, describes their anthropological features and relations, their family life, their labour conditions and supplies rich materials for the knowledge of their religion and folklore. A great part of these materials is drawn from a much neglected, but very rich source of ethnological infor-

mation, viz., from the examination before the courts of justice. A number of such minutes of judical proceedings are reproduced word for word, and accompanied with the necessary commentary in order to keep the original power of impression of the document. Most of the cases which supplied the material, are cases of religious manslaugther or murder in connection with worship of a fetish. These parts of the book I consider as the most important and most valuable communications, although even the rest of the book is a deep source of valuable information.

The book is accompanied by twenty plates of very good reproductions of photographs, mostly illustrating the natural features of the country. I am personally very sorry that there are no illustrations of religious phenomena of the tribe at all. *O. Pertold.*

Henri Dehérain: FIGURES COLONIALES FRANÇAISES ET ÉTRANGÈRES. Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales. 1931. 8 vo. 272 pp., VIII pl.

History of the world — colonies not excepting — is made by men. In his "Figures Coloniales" M. Déherain tries to draw pictures of some of the factors in the colonial history which left a permanent mark on the respective countries. He picks up his men as they come — Rimbaud, Menelik, Théviotte, Raffles, Page or describes them as anonymous groups of pioneers united in common aim and purpose. He does not intend to make an exhaustive study of his subject, but rather to stress some prominent features using such simple means as suitable reproduction of a letter written on a given occasion, giving publicity to an official document or simply describing the environment in which things had happened, to make a suitable background for the figure in his picture. In this way his figures do certainly gain the desirable colour and intensity. *K. Haltmar.*

PUBLICATIONS RECEIVED.

MARAKUEV, A. V. Desjat' let vostokovedenija na sovetskom Dal'nem Vostoke (Otdel'nyj ottisk iz „Vestnika dalnevostočnogo otdelenija Akademii Nauk SSSR", No. 1—2, 1932). Vladivostok, Dal'giz, Akademija Nauk SSSR, 1932. 8⁰. 12 pp. R. 1·—.

MARAKUEV, A. V. Kitajskaja pišuštaja mašina. (= Trudy Dal'nevostočnogo Gosudarstvennogo Universiteta). Vladivostok, Dal'nevostočnyj Gosudarstvennyj Universitet, 1932. 4⁰. 25 pp. R 1·—.

MARAKUEV, A. V. Mery a vesy v Kitae. (= Trudy Dal'nevostočnogo kraevogo naučno-issledovatel'skogo Instituta, Tom II., Vol. II.) Vladivostok, Izdanie Dal'ne-vostočnogo kraevogo naučno-issledovatel'skogo Instituta, 1930. 8⁰. 150 pp. R 5·—.

HERZFELD, Ernst. Iranische Denkmäler. Lief. 1, Reihe 1. Lief. 2, Reihe 1. Berlin, D. Reimer (Ernst Vohsen), 1932. 8⁰. 18 pp., XXX planches. RM 30·—, RM 12·—.

Hebrew Union College Annual VIII—IX. Cincinnati, Hebrew Union College, 1931—32. 8⁰. 746 pp., 1 planche. $ 3·—.

LÉVI, Sylvain. Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa. Paris, Leroux, 1932. 8⁰. 270 pp., IV planches.

LAW, BIMALA CHURN. Geography of Early Buddhism. London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932. 8⁰. XXI, 88 pp., 1 carte. 3/6.

MACLER. Chrestomatie de l'Arménien Moderne avec Vocabulaire. Paris, Geuthner, 1932. 8⁰. 393 pp. Ffrs. 100·—.

SIDERSKY. Les Origines des Légendes Musulmanes... Paris, Geuthner, 1933. 8⁰. 160 pp. Ffrs. 100·—.

FAVRE, B. Les Sociétés secrètes en Chine. Paris, G. P. Maisonneuve, 1933. 8⁰. 222 pp. Ffrs. 20·—.

SBATH, Paul. Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath, Catalogue T. I, II. Cairo, H. Friedrich et Co., 1928. 8⁰. 204 pp., 252 pp. 16 sh.

SHARPE, Elizabeth. The Philosophy of Yoga... London, Luzac & Co., 1933. 8⁰. 55 pp. 2/6.

Mélanges de Philologie Orientale publiés à l'occasion du Xe anniversaire de la création de l'Institut Supérieur d'Histoire et de Littératures Orientales de l'Université de Liège. Liège, Institut Supérieur d'Histoire et de Littératures Orientales de l'Université, 1932. 4⁰. XVI, 233 pp. Frs. belges 60·—.

ISMĀ'ĪL IBN AL-ḲĀSIM AL-ḲĀLĪ. A Facsimile of the Manuscript of al-Kitāb al-Bārī 'Fi'L-Lughah. Edited with an Introduction by A. S. Fulton. London, British Museum, Department of Oriental Printed Books & Manuscripts, Printed by Order of the Trustees, 1933. 4⁰. 15, 148 pp.

Wegweiser für wissenschaftliche Reisen in der Türkei. Istanbul, Abteilung Istanbul des Archaeologischen Instituts des Deutschen Reiches. 2. Auflage 1933. 8⁰. VII, 68 pp.

BREASTED, James H. The Oriental Institute (= The University of Chicago Survey, Vol. XII.) Chicago, The University of Chicago Press, 1932. 8⁰. XIII, 455 pp., II planches, 2 plans et 1 carte. $ 4·—.

ROERICH, Georg de. Sur les Pistes de l'Asie Centrale. Paris, Paul Geuthner, 1933. 8⁰. VIII, 296 pp., XLVI planches. Frfrs. 100·—.

BISHESHWAR NATH REU. History of the Rāshṭrakūṭas. Jodhpur, Archaeological Department. 1933. 8⁰. III, 154 pp. Rs 2/—.

HITTITISCHE ETYMOLOGIEN.

Von

Holger Pedersen.

1. Hitt. kutruš 'Zeuge'.

Clive H. Carruthers, Language IX 152, will das hittitische Wort *kutruš* als eine Ableitung von dem Zahlwort 'vier' auffassen.

Diese Vermutung kann jedoch nicht durch einen Hinweis auf lat. *testis* 'Zeuge' gestützt werden. Daß das lateinische Wort von einem Zahlwort abgeleitet ist, steht allerdings fest. Daß *testis* auf **tristi-s* zurückgeht, beweist der oskische Ablativ *trístaamentud* 'testamento'. Der lateinische *i*-Stamm ist mit altir. *tris-* 'der dritte' ganz identisch, und osk. Nom. Plur. *trstus* beruht auf einem mit altir. *tress-* identischen *o*-Stamm (der auch den lateinischen Ableitungen *testārī, testāmentum* zugrunde liegt). Mit Bezug auf die Bedeutung hat man längst mit Recht auf russ. *tretij* 'Schiedsrichter', eigentlich 'der dritte', als Parallele verwiesen. Der Zeuge wie der Schiedsrichter wird deshalb als 'Dritter' bezeichnet, weil er an dem Streite der beiden Parteien nicht teilnimmt, weil er nicht in der Angelegenheit Partei ist, weil er also neutral ist. Eine ähnliche Verwendung der Ordnungszahl 'Dritter' dürfte überall vorkommen; vgl. franz. *déposer quelque chose en main tierce,* engl. *thirdsman,* dän. *tredjemand* (Bezeichnung desjenigen, der an einem Streite oder an einem gemeinsamen Interesse zweier Parteien nicht teilhat). Die Sache wird aber schon von Skutsch in Bezzenberger's Beiträgen XXIII 104 falsch angefaßt, indem er seine bis dahin ganz richtigen Erörterungen über *testis* plötzlich durch den sprachlich nicht zutreffenden Vergleich mit *advocatus* in Verwirrung bringt. Es ist richtig, daß „der *advocatus,* wie es schon im Worte liegt, zunächst nichts anderes ist als der, den eine von zwei Parteien herbeiholt, um ihr Beistand zu gewähren". Wenn man das konstatiert hat, darf man aber nicht fortsetzen: „Solche 'Dritte' können natürlich auch beide Parteien haben". Natürlich kann die eine Partei so gut wie die andere ihren Beistand (*advocatus*) haben; aber ein solcher Beistand kann nicht als 'Dritter' bezeichnet werden; da er nur zu der einen Partei in Beziehung steht, könnte er höchstens als 'Zweiter', als 'Sekundant' bezeichnet werden. In der Praxis wird nun allerdings ein *testis* oft von der einen Partei herbeigeschafft worden sein und tatsächlich nicht viel anders als ein *advocatus* gewirkt haben; aber so war seine Rolle ursprünglich nicht gedacht; wäre die „Grundbedeutung von *testis* die eines Beistandes der einen von zwei

Parteien“ gewesen, so wäre er nie und nimmer als 'Dritter' benannt worden. Merkwürdigerweise hat der von Skutsch begangene Irrtum sich in das Wörterbuch von Ernout und Meillet (A. Ernout et A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, Paris 1932) verpflanzt, wo unter *testis* gesagt wird: „Il faut penser à d'anciens usages où chacune des parties est soutenue par des 'tiers'“. Die Verkehrtheit dieser Äußerung wird von Clive H. Carruthers zwar empfunden, aber die richtige Folgerung daraus wird nicht gezogen. Richtig sind die Bemerkungen: „But if each party has his supporter, the idea of 'third' loses its force, as there are four persons now concerned“ (S. 151) und „The supporters of the respective participants in a duel or boxing-match are naturally and reasonably known as their 'seconds', but it is difficult to understand why the witnesses of both parties in a law-suit should be known as 'thirds', as the Latin *testis* alone would suggest“ (S. 152). Falsch ist aber die Fortsetzung: „The difficulty is removed, however, if we assume that the plaintiff's witness was known as the 'third' party and the defendant's witness as the 'fourth'. A further development likely followed in the separate languages, the selection of one term at the expense of the other. Latin generalized the * *tristis*, Hittite the * *q^{u}trus* form“. Daß man in dieser Weise dazu kommen sollte, den Zeugen als 'vierte Partei' zu benennen, ist gänzlich ausgeschlossen, und nicht besser ist eine andere Erklärung, die Clive H. Carruthers zur Wahl gibt: „If the judge is considered as a major party in the case, he will normally be the *third* person present, and the witness, when called, will obviously be the *fourth*“ (S. 152). Es handelt sich nicht um eine Zählung der Anwesenden, sondern um die Bezeichnung einer Person als außerhalb des Streites stehend, als neutral, als 'Dritter'. Daß ein Wort mit der Bedeutung 'Zeuge' von dem Zahlwort 'vier' abgeleitet sein sollte, liegt ganz außerhalb der Wahrscheinlichkeit, und Parallelen aus anderen Sprachen sind denn auch nicht beigebracht worden.

In sehr vielen Sprachen wird aber der Zeuge von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus benannt, und zwar als 'der Wissende': got. *weitwōd-s*, asl. *sŭ-vědětelji*, gr. μάρ-τυς (zu lat. *me-mor*), ungar. *tanú* (zu *tan-ul-ni* 'lernen' u. s. w.). Da nun andererseits die Begriffe 'wissend' und 'klug' sich nahestehen (vgl. altnord. *vitr* 'klug' u. s. w.), so ladet hitt. *kutruš* schon rein unmittelbar zum Vergleich mit lit. *gudrùs* 'klug' ein. Und eine nähere Betrachtung zeigt, daß das litauische Wort wirklich eine Grundbedeutung gehabt hat, die die Zusammenstellung rechtfertigt. *gudrùs* gehört zum Verbum *gùsti*, Präs. *gu-n-dù*, Prät. *gudaũ* 'sich gewöhnen, Übung, Erfahrung in etwas bekommen', zusammengesetzt *į-gùsti* (Niedermann, Senn, Brender, Wtb. d. lit. Schriftspr. I 217, 236; vgl. das Beispiel bei Šlapelis, Lietuvių ir rusų žodynas, S. 256: *aš nesù dár įgùdęs į šìtą dárbą* 'ich bin mit dieser Arbeit noch nicht vertraut, habe sie noch nicht gelernt'); dazu das Kausativum *gùdinti* 'jemanden an etwas gewöhnen, je-

manden in etwas üben, jemandem etwas beibringen' (Niedermann, Senn, Brender), 'пріучать, упражнять' (Juškevič, Litovskij Slovarĭ, I 485, mit dem Beispiel *gùdink jį, kol įgùs skaitýti, piẽšti, rašýti* 'übe ihn, bis er tüchtig wird im Lesen, Zeichnen, Schreiben'), zusammengesetzt *į-gùdinti* 'jemanden an etwas gewöhnen, jemanden zu etwas geschickt, tüchtig machen'. Es ist klar, daß diese Verba nicht ein bloßes äußerliches Gewohntwerden bezeichnen, sondern ein Erlernen, ein Tüchtigwerden voraussetzen; daß diese Grundbedeutung gelegentlich unkenntlich wird (vielleicht besonders bei dem Kompositum *pri-gùsti*, vgl. Lazdynų Pelėdos Raštai III 164: *prigustą poniškojo vežimėlio bildesį* 'das gewohnte Gepolter des Wagens des Gutsherrn', wo die Bedeutung ganz äußerlich ist), ändert daran nichts. Wenn wir also hitt. *kutruš* mit lit. *gudrùs* zusammenstellen, so können wir annehmen, daß die hittitische Bedeutung sich aus einem Grundbegriff 'der mit den Personen und Sachen vertraute, der Sachverständige, der Expert' entwickelt hat.

Das litauische Wort war bis jetzt ohne nachgewiesene Verwandtschaft in den anderen indoeuropäischen Sprachen (die Kombination von Fröhde und Niedermann in Bezzenberger's Beiträgen XIV 111, XXV 88 erfordert so viel nicht auf der Hand liegende Voraussetzungen, daß kaum damit zu rechnen ist). Durch die Gleichsetzung mit hitt. *kutruš* wird das indoeuropäische Alter des Wortes gesichert.

2. Hitt. **parnaš** 'Haus, Hof'.

Die Bedeutung des Substantives *parnaš* ist von Hrozný, Code hittite S. 37, S. 73, S. 156 und von Sommer, Boghazköi-Studien VII 12[2] erkannt worden. Davon ist mit einer Bildungssilbe *-wa-* ein Verbum abgeleitet, dessen 3. Sing. Prät. *par-na-wa-iš-ki-it* (*par-na-u-i-iš-ki-it*) Götze, Ḫattušiliš 37, 'hatte gegründet' übersetzte, während er es im Kommentar S. 102 f. als 'zur Residenz nehmen, eine königliche Hofhaltung einrichten' erklärt; in Ḫattušiliš II 34 kommt Götze noch einmal auf das Wort zu sprechen, bringt eine Reihe von Beispielen für die Bildungssilbe *-wa-* bei und bestimmt mit Rücksicht auf einen zweiten Beleg (Imperativ 3. Plur. *parnawiškandu*) die Bedeutung unseres Verbums genauer als 'verhoflichen' (Sturtevant: 'destine for the court, palace').

Mit diesem Verbum eng verwandt ist das allerhäufigste Verbum der lykischen Inschriften, dessen 3. Sing. Prät. *prñnawate* und noch häufiger (nach der bekannten von Vilh. Thomsen gefundenen Regel der lykischen Syntax) mit einem enklitischen Element verschmolzen *prñnawatę* lautet und in den bilinguen Inschriften (Kalinka Nr. 23, 56, 117) mit κατεσκευάσατο, ἠργάσατο, ἐποιήσατο übersetzt wird. Dazu die 3. Plur. Prät. (mit dem enklitischen nasalhaltigen Element) *prñnawątę*, griechisch ἐργάσαντο (die reine Verbalform ohne das nasale Element wäre *-wąte*), die 3. Sing. Präs.

prñnawati und die 1. Sing. Prät. (mit dem nasalen Element) *prñnawaχą*.[1]) Die Bedeutung des Verbums geht aus der griechischen Übersetzung und aus dem Zusammenhang klar hervor; es ist 'bauen, errichten'; als Objekt finden wir, da die lykischen Inschriften Grabschriften sind, ein Wort mit der Bedeutung 'Grabmal' (griech. μνῆμα, ἡρώδιον). Man muß sich dabei erinnern, daß es sich um die prächtigen kostspieligen lykischen Felsengräber handelt.

Das Verbum 'bauen' ist nicht das einzige lykische Beispiel der Ableitungssilbe *-wa-*. Ich erinnere an *χñtewete* (Kalinka Nr. 11), das gewiß 'er war Anführer, er kommandierte' bedeutet (Bugge, Lykische Studien I 70), und an das Substantiv *χñtawata* 'Anführer' (nach Imbert, MSL VIII 465, XI 247 'hyparque'). Ob Bugge, Lykische Studien II 16 f. mit der Annahme eines lykischen Wortes *χñta* 'der erste' Recht hat, läßt sich nicht entscheiden (das Wort steht in der Inschrift Kalinka Nr. 35 in ganz dunklem Zusammenhang). *χñtawata* und *χñtewete* stellen sich aber ungezwungen zu hitt. *ḫantezziš* 'der erste'.

Das Stammwort des Verbums *prñnawati*, die Entsprechung des hitt. *parnaš*, ist im Lykischen verloren; es ist von einer deverbalen Bildung *prñnawa*, Akk. *prñnawą* ersetzt worden, die sehr häufig als Objekt des Verbums erscheint und das Grabmal bezeichnet.

Daß das Stammwort aber auch im Lykischen einst vorhanden gewesen ist, beweist die Ableitung *prñnezzi* (zum Suffix vgl. hitt. *ḫantezziš*) mit der Weiterbildung *prñnezijehi*, die in der bilinguen Inschrift Kalinka Nr. 6 mit οἰκεῖοι übersetzt wird. Das einmalige *prñnatę* (Kalinka Nr. 1) statt des gewöhnlichen *prñnawatę* hat dagegen als Zeugnis für das *-wa*-lose Stammwort keine Beweiskraft, wenn man es auch nicht mit absoluter Sicherheit als Schreibfehler bezeichnen kann.

3. Hitt. šarā 'hinauf'.

Dem silbenbildenden *-r-* von lyk. *prñnawa-* entspricht im Hittitischen *-ar-*; ebenso entspricht dem *-ñ-* von *χñtawata* hittitisches *-an-*. Es dürfte aber wahrscheinlich sein, daß die hittitische Aussprache genau dieselbe wie die lykische gewesen ist; sie konnte aber mit den Mitteln der Keilschrift nicht zum Ausdruck kommen (höchstens könnte man vermuten, daß die

[1]) Der hier nach dem Vorgang von Thurneysen, Bugge und Vilh. Thomsen mit *χ* transkribierte Buchstabe des lykischen Alphabets beruht bekanntlich auf dem westgriechischen Zeichen für *kh* und bezeichnet im Lykischen den Laut *ḫ*. Daß Kalinka in seiner Ausgabe der lykischen Inschriften dafür die Transkription durch *k* eingeführt hat, ist ein bedauerlicher Mißgriff, den ich sofort in der Deutschen Litteraturzeitung XXII, 39 (28. September 1901), 2452 gerügt habe. Ich habe meinen Protest in Litteris V (1928) 158 wiederholt, vgl. Edgar H. Sturtevant, Trans. Am. Phil. Ass. LIX 48. So sehr man apriori geneigt sein könnte, sich in Sachen der Transkription nach der Hauptausgabe zu richten, so ist es in diesem Fall unmöglich; man muß also leider immer wieder die Sache in Erinnerung bringen.

Vorliebe für die Schreibung *par-*, nicht *pa-ar-*, in *parnaš* und dem davon abgeleiteten Verbum auf dem Gefühl beruhe, daß dadurch der Aussprache *pr̥-* am besten genügt werde; aber das mutmaßliche *ḫn̥* in *hantezziš* wird in *ḫa-an-* zerlegt). In dem Pronomen *anzāš* 'wir', Gen. *anzel*, worin Hrozný, Die Sprache der Hethiter, S. 112, mit Recht den indoeuropäischen Stamm **n̥s-* sucht, war die Aussprache also möglicherweise noch im Hittitischen *n̥*. Wie man damit *kat-ta* 'mit, herab' zu gr. κατά aus **kn̥ta* (wohl eigentlich **k̂m̥ta)* vereinigen soll, ist zweifelhaft (Übergang *n̥* > *a* in der Proklise vor einer Verbalform ? oder konventionelle Schreibung der Silbe *kn̥t-* durch das Zeichen *kat ?*).

In diesem Zusammenhang möchte ich noch auf ein drittes lykisches Wort mit silbenbildendem Sonorlaut hinweisen: die außerordentlich häufige Präposition *hrppi* 'für, über'. Daneben steht in ähnlicher Bedeutung *hri*; vgl. Vilh. Thomsen, Études lyciennes 12: „*hri* désigne l'état de rester sur quelque chose; *hrppi* indique le mouvement, la direction". Hierher gehört noch die Ableitung *hrzzi* 'der obere' (Vilh. Thomsen, Ét. lyc. 18: „Quant à *hrzzi*, il me faut maintenir l'exactitude de la signification admise par tous les déchiffreurs précédents, savoir 'supérieur'").

In dem altertümlicheren (poetischen) Dialekt des Sarkophages von Antiphellos (Kalinka Nr. 55) und der Nord- und Westseite der Xanthos-Stele (Kalinka Nr. 44), der von Imbert milyisch genannt wurde, entspricht dem lykischen *h* wenigstens teilweise ein *s*, teilweise wohl auch ein *z*. Dem lykischen Genitiv *arppaχu-h* des im griechischen Texte Ἅρπαγος geschriebenen Eigennamen entspricht im „Milyischen" *arppaχu-s*, aber der lykischen Endung des accusativus genitivi *-hñ* scheint „milyisch" *-zñ* zu entsprechen. Man wird annehmen können, daß *z* (stimmlose Affrikata, = deutschem *z*) aus *s* in gewissen Konsonantenverbindungen entstanden ist, und so die Regel aufstellen, daß dem lykischen *h* im allgemeinen ein *s* zu Grunde liegt.[1]) Wir werden also auch für lyk. *hrppi, hri, hrzzi* einen alten Anlaut *s-* annehmen dürfen (und zwar auch dann, wenn Bugge, Lyk. St. II 17, 75 mit richtiger Intuition „milyisch" *zrpp-, zri-* dem lyk. *hrpp-, hri* gleichgesetzt haben sollte). Es scheint dann nicht zweifelhaft zu sein, daß die lykischen Wörter mit hitt. *šarā* 'hinauf', *šer* '(oben)auf, für', *šarazzi* 'oberster, der Überlegene' verglichen werden können, wo *-ar-, -er-* dann eventuell den Laut *r̥* bezeichnen würde.

Entsprechende Formen finden sich in den altbekannten indoeuropäischen Sprachen nicht. Man könnte allerdings in dem anlautenden *s-* dasselbe Element sehen, das in lat. *s-ub* (sanskr. *úpa*), *s-uper* (sanskr. *upári*), *s-ine* (got. *inu*) nach der Deutung von Meillet, BSL XXX 80—81, vorliegt (der Gedanke, daß wir dies Element auch in den von mir, Vergl. Gramm.

[1]) Die interessanten Fragen, in welchen Fällen ein altes *s* im Lykischen erhalten bleibt, und ob das lykische *s* auf einen anderen ieur. Laut als *s* zurückgehen kann, müssen hier unerörtert bleiben.

d. kelt. Sprachen II 187, anders gedeuteten altirischen Formen *s-ís* 'hinunter', *s-uas* 'hinauf' u. s. w. zu suchen hätten, liegt etwas ferner). Aber auch nach einer solchen Zerlegung der hittitisch-lykischen Formen bietet sich eine einleuchtende Verknüpfung in den übrigen ieur. Sprachen kaum. Wenn man sich nicht dagegen sträubt, Verwandtschaft zwischen einem Adverbium (Präverbium, Präposition) und einem Verbum anzunehmen, könnte man immerhin an lat. *orior*, gr. ὄρνυμι denken, da es sehr gut angeht, in diesen Verben den Sinn einer aufwärtsgerichteten Bewegung zu suchen, vgl. auch ὀρσο-θύρη 'eine Stufentüre', sansk. *r̥švá-s* 'hoch'. Ob hitt. *šá-ra-a-an-zi* wirklich 'sie nehmen in die Höhe' bedeutet, wie Sommer, Bo St. X 70 f. mit großem Zweifel in Erwägung gezogen hatte, und wie Edgar H. Sturtevant, Am. Journ. of Phil. L 362, zuversichtlicher annimmt, ist für die Beurteilung der hier angedeuteten Etymologie ziemlich unwesentlich.

4. Hierogl. ◎ .

Zu den sicheren Ergebnissen der epochemachenden Arbeit Hrozný's „Les inscriptions hittites hiéroglyphiques, I" dürfte die Deutung des Wortes ◎ (S. 42) gehören. Es ist zwei anderen Wörtern beigeordnet, die mit einem unzweifelhaften Ideogram (Doppelaxt, Halbmond) und je fünf phonetischen Zeichen (also gewiß vollständig) geschrieben sind. Man kann also in ◎ die Sonnenscheibe nicht verkennen, und die Lesung der darauf folgenden Silbenzeichen als *tu-na-ka-la-s* unterliegt kaum einem Zweifel; gerade diese Zeichen gehören zu den am sichersten bestimmbaren Zeichen der hittitischen Hieroglypheninschriften; sie werden denn auch z. B. von dem um die Entzifferung hochverdienten italienischen Forscher Piero Meriggi in dem Aufsatze RHA II 1—64 genau ebenso bewertet (s. seine Pl. 1; dieser Aufsatz ging mir im Reindruck zu, als ich schon die noch nicht erschienene Arbeit Hrozný's in Korrektur studiert hatte).

Wenn aber Hrozný S. 43[1] für dieses Wort die Möglichkeit nicht-indoeuropäischer (ägyptischer) Herkunft erwägt, so möchte ich hervorheben, daß gegen den ieur. Charakter des Wortes nichts spricht. Ich erinnere an got. *tuggl* 'Gestirn', altnord. *himin-tungl* 'Himmelskörper', *tungl* 'Mond', altengl. *tungol* 'Himmelskörper, Stern', altsächs. *tungal, hebban-tungal* 'Gestirn', althochd. *himil-zungal* 'Gestirn', die zu dem hieroglyphischen Worte gut stimmen (freilich nur unter der Voraussetzung, daß man das germanische *-un-* als altes *-un,* nicht wie bisher als ieur. *n̥* auffaßt). Das Neutrum der germanischen Wörter gegenüber dem Nicht-Neutrum des hieroglyphischen Wortes kann kein Bedenken erregen; vgl. sanskr. *svàr* 'Sonne', neutr., neben lat. *sōl,* mask., und altnord. *sól,* fem. Ebenso wenig bedenklich ist es, neben der Sippe des lat. *sōl* noch eine andere Bezeichnung der Sonne als indoeuropäisch in Anspruch zu nehmen. Denn daß ein

gewisser Überfluß an Bezeichnungen der Sonne vorhanden gewesen ist, ist so wie so sicher; vgl. sanskr. *raví-š* 'Sonne', armen. *arew* (oder *areg-akn,* mit *akn* 'Auge' komponiert). Dieser Überfluß hängt wohl mit der lebhafteren Phantasie einer geschwundenen Zeit zusammen, welche die Himmelskörper nicht in unserer prosaischen Weise angeschaut hat, sondern ihnen mannigfach wechselndes tatenreiches Leben zugeschrieben hat und je nach dem verschiedenen Anschauungswinkel ein Bedürfnis nach verschiedenen Benennungen empfunden hat. Den Bedeutungsunterschied dieser wechselnden Bezeichnungen können wir jetzt nicht erraten. Es darf aber als sicher gelten, daß gerade das Vorhandensein von Synonymen die Verschiebbarkeit der Bedeutung bedingt hat, die wir nicht nur bei *tu-na-ka-la-s* : *tungl,* sondern auch bei der Sippe des lat. *sōl* beobachten: sanskr. *svàr* bedeutet 'Himmel, Sonne', das entsprechende alban. *ül, hül* bedeutet 'Stern', und die Bedeutung 'Stern' ist wohl auch die Voraussetzung für die merkwürdige Verschiebung, die beim altirischen *súil* vorliegt, das 'Auge' bedeutet (vgl. d. *Augenstern*).

5. Keilschr. ḫu -uḫ -ḫa -aš, hierogl.

Das keilschrift-hittitische *ḫuḫḫaš* 'Großvater' ist längst richtig gedeutet; es ist, wie Sturtevant, Language IV 163 richtig gesehen hat, mit dem lat. *avus* identisch. Dem zweimaligen *ḫ* des hitt. Wortes entspricht wie gewöhnlich in den altbekannten ieur. Sprachen Null; zwischen den beiden *ḫ* stand nach der Ansicht von Sturtevant ursprünglich ein Diphthong, der nach dem von ihm, Language VII 115 ff., gefundenen Gesetz im Hittitischen gekürzt worden wäre (Beispiele außer *ḫuḫḫaš* die 1. Personen *uḫḫi* 'ich sehe', *uḫḫun* 'ich sah' von *au-, piḫḫi* 'ich gebe', *piḫḫun* 'ich gab' zu *pāi-,* das nach Walter Petersen, Language IX 32, zu tochar. *ai-* 'geben'[1]) gehört). Mit Unrecht sieht Sturtevant in dieser Kürzung etwas uraltes, das auch in den anderen ieur. Sprachen Spuren hinterlassen haben soll. Solche Spuren lassen sich nicht glaubwürdig nachweisen. Es handelt sich vielmehr gewiß um ein speziell hittitisches Gesetz, wobei noch zu beachten ist, daß die Reduktion eines *i*-Diphthonges auch vor einem Vokal (*pijaweni* 'wir geben', *pianzi* 'sie geben', *pí-i-e-ir, pijer* 'sie gaben') und vielleicht vor *šk* (iterativ 1. Sing. *peškimi,* 3. *piškizzi,* Prät. 3. Sing. *peškit,* Imperativ 2. Sing. *peški*) anzunehmen ist. Mit Ablaut zu rechnen ist gewiß nicht empfehlenswert. So sehr ich aber geneigt bin, das Kürzungsgesetz

[1]) Mit Unrecht versieht Walter Petersen dies *ai-* mit einem Sternchen; es ist die gewöhnliche Form des Kuča-Dialektes, und Belege finden sich in Hülle und Fülle in den Arbeiten von Sylvain Lévi und Meillet und auch anderswo, z. B. bei Sieg und Siegling, Asia Major II 279—280, Z. 16, 24, 32. Ich verweise auf MSL XVIII 4, 6, 11, 13, 14, 18, 19, 23, 29, 30 und begnüge mich, den Infinitiv *ai-tsi* anzuführen und die mit dem Hitt. parallele *-sk-* Erweiterung hervorzuheben (*aiskem* 'wir geben', *aiskeman ājor* 'das Geschenk, das gegeben wird'). Die Formen aus dem weniger altertümlichen Dialekt A bei Schulze, Sieg und Siegling, Tocharische Grammatik S. 424.

Sturtevant's anzuerkennen, so wenig bin ich überzeugt, daß *ḫuḫḫaš* ein Beispiel der Kürzung ist, und daß sein *u* auf einem Diphthong beruht, dessen beide Elemente im Lateinischen erhalten wären. Man könnte doch auch lat. *av-* : hitt. *ḫu-* ebenso beurteilen wie lat. *an-* : lyk. *χñ-* in lat. *ante*, lyk. *χñtawata*, sodaß lat. *a* dem hitt. *ḫ* entspräche; die Umkehrung der silbischen und unsilbischen Rollen wäre nichts unerhörtes.

In der Hieroglyphensprache ist die Bezeichnung für 'Großvater' (Hrozný S. 49 f.). Von der Flexionsendung (im Nominativ s_1), abgesehen wird das Wort also mit zwei Zeichen geschrieben, von denen das zweite ist. Für dieses Zeichen nehmen Forrer und Meriggi die Aussprache *ḫa* an, was Hrozný ablehnt, um dem Zeichen den Wert *u* beizulegen. Es ist gewiß sehr unbescheiden von einem Fernerstehenden, dem berühmten Entzifferer zuzumuten, die schon getroffene Entscheidung noch einmal zu erwägen. Es scheint mir aber, daß man gerade auf Grund der Entzifferungsresultate Hrozný's vielfach versucht ist, den Lautwert *ḫa* vorzuziehen. Am schwersten wiegen für mich die von Hrozný nachgewiesenen Formen der 1. Sing. auf . Wenn man hier mit Hrozný *u* liest, muß man ihm auch in der Gleichsetzung der Endung mit dem keilschrifthittitischen *-un* folgen, und man würde also das Lautgesetz anzunehmen haben, daß ein auslautendes *-n* in der Hieroglyphensprache geschwunden ist. Damit stimmen aber die Akkusativformen der Substantive nicht, die ein erhaltenes *-n* ( ) zeigen. Dieser Schwierigkeit würde man durch die Lesung der Verbalendung als *-ḫa* entgehen. Eine solche Endung würde sowohl an dem keilschriftlichen *taparḫa* 'ich herrschte' (vgl. Hrozný, Actes du premier congrès international des linguistes, S. 159) als an dem lykischen *prñnawaχą* 'ich baute' (eigentliche Endung *-χa*, s. oben S. 180) eine Stütze haben. Neben den Formen auf (*-ḫa*?) gibt es nun auch Formen auf (*a*), die von Hrozný als Prät. übersetzt werden (S. 17 und 118, S. 32[5]). Diese Formen wären durch Schwund des *ḫ* zu erklären. Ein weiteres Argument für die Lesung *ḫa* ist vielleicht die enklitische Konjunktion 'und'. Wenn sie *-ḫa* gelesen wird, läßt sie sich mit dem keilschriftlichen *-a* in der Weise vereinigen, daß man für das Keilschrifthittitische in diesem Falle Schwund des *ḫ* in dem enklitischen Wort annimmt; das nach Vokalen erscheinende keilschriftliche *-ja* würde auf einem Hiatuseinschub in der Wortfuge beruhen. Derselbe Schwund des *ḫ* in diesem enklitischen Worte kommt vielleicht auch in der Hieroglyphensprache vor. Bleiinschr. d II 2—4 (von Hrozný S. 46 transkribiert; der ganze Brief ist in der Prager Rundschau III Nr. 4, Sonderabdruck S. 12 übersetzt) steht

'welche Sendung (ich aber) immer (dorthin sende)'; mit dem einleitenden relativen Pronomen zusammen fungiert also das dem dritten Worte ('Sendung') angehängte ähnlich wie im Keilschrifthittitischen *-a* in *mān* . . *a* 'wenn auch, obgleich'. In der Verbindung 'meinem Vater und Großvater' CE IX—X 3 (Hrozný S. 49) steht nach 'Vater' , nach 'Großvater' . Drittens erinnere ich an den Gottheitsnamen (Dativ) , den Hrozný S. 26[1] sehr ansprechend mit dem semitischen *Baᶜalat* identifiziert; dazu paßt aber die Lesung *Ba-ḫa-la-ta-ā* wenigstens ebenso gut wie *Ba-u-la-ta-ā*.

Die Annahme, daß *ḫa* bedeutet, hat natürlich ihre Konsequenzen. Selbstverständlich muß es ein Zeichen für die Silbe *u* gegeben haben; was für ein Zeichen können wir, wenn in Wegfall kommt, dafür in Anspruch nehmen? Ich meine, wir müssen an denken, das Hrozný zwar mit *je* transkribiert, jedoch so, daß er zwischen dieser Lesung und den Lesungen *va, ve, v, u* schwankt. Und in der Tat erhalten durch die Lesung dieses Zeichens als *u* mehrere Verbalformen ein einfacheres Aussehen, wie Hrozný klar hervorhebt.

Die Bestimmung des als *ḫa* muß ferner die Lesung der mit zusammengesetzten Zeichen beeinflussen. Es handelt sich erstens um , das Hrozný als *à*(?)-*u* liest. Mit diesem Zeichen wird ein Präverbium geschrieben, dessen Bedeutung er S. 44 als 'en s'éloignant de' bestimmt und mit keilschrifthitt. *awan* identifiziert, was unter der Voraussetzung, daß auslautendes *-n* in der Hieroglyphensprache schwindet, sehr ansprechend sein würde. Man kann aber doch auch mit Forrer und Meriggi RHA II 49 *ar-ḫa* lesen (der obere Teil des zusammengesetzten Zeichens enthält doch offenbar etwas mehr als das blosse) und das Wort mit dem keilschriftlichen *ar-ḫa* 'weg' (Hrozný, Sprache der Hettiter 215) identifizieren.

Ein zweites mit zusammengesetztes Zeichen ist mit seinen Varianten, das Hrozný als *ju* (inneres *i* mit äußerem) liest. Wenn wir die Bestandteile des Zeichens in der umgekehrten Reihenfolge lesen und den innern Teil als ein umstilisiertes *u* auffassen, erhalten wir die Lesung *ḫu*. Dieses zusammengesetzte Zeichen oder eine seiner kursiveren Varianten , , bildet mit einem folgenden den Stamm des Wortes 'Großvater', wie aus der Übersicht bei Hrozný S. 49 f. zu ersehen ist. Man hätte also Nom. *ḫu-ḫa-s*, Dativ *ḫu-ḫa-i* zu lesen, was mit der Keilschriftsprache ganz stimmt; die Weiterbildung, die 'Urgroßvater' bedeutet, Akk. *ḫu-ḫa-tà-n* (Hrozný S. 62), Dat. *ḫu-ḫa-ta* (Hrozný

S. 50 Z. 1; das darauf noch folgende -*a* bedeutet wohl 'und'), erinnert sehr an keilschrifthitt. *ḫu-uḫ-ḫa-an-te-eš* 'Vorfahren, Ahnen' (Friedrich, Verträge II 88) und an die Weiterbildungen eines -*nt*-Stammes, die in bret. *eontr*, cymr. *ewythr* (*thr* aus *ntr*) 'Oheim', lat. *avunculus* (aus -*nklo-s* und dies aus -*ntlo-s*) vorliegen; *ḫu-ḫa-ta*$_2$*-li-s* Hrozný S. 74[1] wäre als *ḫuḫantlis* gelesen mit lat. *avunculus* fast identisch.

Aber auf das folgt mit Weglassung von , was für die hier befürwortete Geltung des Zeichens eine Schwierigkeit bildet, die sich wohl nur in der Weise beseitigen läßt, daß man entweder eine unvollständige Schreibung oder Kontraktion nach dem Schwunde des *ḫ* annimmt.

Natürlich wäre die Erklärung dieser Form viel einfacher, wenn man das fehlende einfach als eine nicht obligatorische Wiederholung des im vorhergehenden Zeichen liegenden *u* auffaßte und also nicht *ḫu-ḫa-* und *ḫu-*, sondern *ju-u-* und *ju-* lesen könnte. Und es muß offen gestanden werden, daß es viele andere Fälle gibt, die eine ähnliche Deutung nahe legen könnten. Zunächst die Fälle, wo auf ein *u*-haltiges Zeichen folgt (darunter der Gottheitsname Hrozný S. 29, 34); dann die Fälle, wo auf ein (*va*) folgt, was die Lesung -*u-va-* (mit der Aussprache *uwa* oder *wa*) empfehlen könnte. Ernstlich in die Wage fallen aber schließlich doch nur die Fälle, in denen ein in dieser Stellung fakultativ ist. In der Inschrift von Karaburun (Hrozný S. 10) finden wir neben zweimaligem *na-mu-va-i* 'il ruine' (Z. 3 und Z. 4) am Schluß der Inschrift 'que (la déesse le) ruine'. Den Schluß der Inschrift hat Hrozný noch nicht kommentiert; ich weiß daher nicht, ob er das zweitletzte Zeichen als ein Lautzeichen (*là*) oder möglicherweise als ein Determinativ (etwa 'entzwei'; Bild eines zerbrochenen Kruges?) auffaßt. In beiden Fällen scheint aber das vor fakultativ zu sein. Ein Blick auf die Photographie scheint mir aber die Frage zu rechtfertigen, ob nicht statt vielmehr zu lesen ist. Dann würde ich in *na-mu-va-i* das Grundverbum, in *na-a-ma-va-ḫa-(là-) tu* eine Ableitung mit verstärkter Bedeutung ('ganz und gar zugrunde richten') sehen.

[Als ich den obigen Aufsatz schon vollendet hatte, ging mir Archiv Orientální, Vol. V, No. 1 zu; aus dem dort S. 114—117 stehenden Aufsatz Hrozný's geht hervor, daß der Meister der hittitischen Studien jetzt der Lesung der Zeichen und zweifelnder gegenübersteht als früher und über diese Frage eine Untersuchung in Aussicht stellt. Um so weniger habe ich einen Grund, auf die gegen = *ḫa* scheinbar, aber eben wohl nur scheinbar, sprechenden Tatsachen ausführlicher als schon geschehen einzugehen.]

DIE AWESTISCHEN JAHRESZEITENFESTE II.

Von

Johannes Hertel.

3. Die Verbindung von *ahū-* und *ratu-*.

Wie offenbar der falsche Bedeutungsansatz von *aṣ̌a-* zu dem falschen Bedeutungsansatz von *ratu-*, so hat dieser wiederum zu einem falschen Bedeutungsansatz von *ahū-* geführt. Denn die Bedeutung „Gerichtsherr", die das AiW. für *ahū-* ansetzt, läßt sich auch nicht mit e i n e r awestischen Stelle begründen. N i r g e n d s wird der *ahū-* in Verbindung mit einem Gericht, einer richterlichen oder irgendwie mit der Rechtspflege in Verbindung stehenden Handlung genannt. So führt jeder falsch bestimmte Terminus mit Naturnotwendigkeit zu falscher Auffassung anderer mit ihm in Beziehung stehender Termini, und die Folge ist ganz unausbleiblich, daß dadurch schließlich, wie es in den Awesta-Übersetzungen der Fall ist, das ganze System, dem diese Termini angehören, völlig unverständlich werden muß.

Seiner Etymologie zufolge bedeutet das Wort *ratu-* allgemein „Ausstrahler" und zwar des lichten, d. i. des Himmelsfeuers. Da die Arier aber v e r s c h i e d e n e Bestandteile (Teilpersonen) des Himmelsfeuers unterschieden, je nachdem es das Leben hervorrief, das Wohlsein der Geschöpfe der lichten Schöpfung förderte, durch die Vermehrung des Viehs den Reichtum bedingte, die Geistes- und Körperkräfte und damit Sieg über die Feinde verlieh, die Mächte der Finsternis und der Kälte und damit a l l e Übel beseitigte, und da das *aṣ̌a-* „Licht-des-Heils" als Kollektivperson alle Feuerarten in sich vereinigte, welche diese verschiedenen Wirkungen ausübten, so kann der Ausdruck *aṣ̌ahya ratu-* „Ausstrahler des Lichtes-des-Heils" selbstverständlich eine Menge von Wesen bezeichnen, die in der Weltanschauung, welche sich auf den Begriff des *aṣ̌a-* gründet, zusammengehören, während sie in jeder anderen Weltanschauung nichts wesentlich Gemeinsames haben.

Wir werden noch sehen, daß das jüngere Awesta den Begriff *ratu-* in einer viel weiteren und zum Teil viel ursprünglicheren Bedeutung gebraucht, als Zoroaster, der damit, wie wir sahen, lediglich die Ausstrahler des S i e g e s feuers bezeichnet.

Die i n d i s c h e Staatslehre schrieb dem König 3 Kräfte (*śakti-*) zu, welche in ihrer Gesamtheit seine Tätigkeit bestimmten und ermöglichten: die *prabhu-śakti-* = *prabhāva-śakti-*, die *mantra-śakti-* und die *utsāha-*

śakti-. Die *prabhu-śakti-* „Herrscherkraft" sichert ihm die unbedingte Autorität über seine Untertanen, die *mantra-śakti-* „Beratungskraft" die Fähigkeit, sich mit seinen Ministern gut zu beraten, die *utsāha-śakti-* „Kraft der Exekutive" die Fähigkeit, die inneren und die äußeren Feinde seiner Herrschaft zu vernichten und somit das Reich in seiner Gesamtheit und die Staatsbürger im einzelnen zu beschützen. Als Besitzer der *utsāha-śakti-* also ist der König der Schutzherr seiner Untertanen.

Dem awestischen Begriff des Herrschers fehlt etwas der *mantra-śakti-* Entsprechendes. Aber das *ratutᵛvam* (Yt. 8, 1. 10, 92. Vyt. 42) deckt sich genau mit der *utsāha-śakti-*, und das *ahūtᵛvam* (Yt. 8, 1) genau mit der *prabhu-śakti-* der Inder. Die Bezeichnung der drei *śakti-* des Herrschers stammt erst aus der nachvedischen Zeit; aber schon die Arier hielten — selbstverständlich — die unbedingte Autorität des Herrschers über seine Untergebenen für unerläßlich und nannten sie *nárā-śáṃsa-*, *śáṃsa- nárya-* usw., awest. *nairya- saŋha-*: s. HSF. 129 ff.

Der Artikel *ahū*, AiW. Sp. 281, führt teilweise irre. Die Bedeutung 1) „(Herr, Herrin) eines Hauses, Hausherr, pater familias, Hausherrin" ist zu streichen, da sich die einzige Belegstelle, Y. 32, 11, ohne jeden Zweifel auf Beherrscher und Beherrscherinnen sei es nomadisierender, sei es seßhafter Gemeinwesen bezieht.

Da *ratu-*, wie wir sahen, nicht „Richter" bedeutet, so fehlt der Umdeutung von „Herr(scher)" in „Gerichtsherr" a. a. O. unter 2) jede sachliche Begründung. Sie stützt sich auf die bloße Annahme, „daß die Gerichtspflege im alten Iran ähnlich geordnet war, wie bei den Griechen, Italern, Kelten usw." (Sp. 282) und nimmt keinerlei Rücksicht darauf, daß Zoroaster, wie sich aus seinen Liedern ergibt, zunächst Nomad ist und mit seinem Stamme erst zur Seßhaftigkeit übergehen will. Daß weder *ratu-* noch *ahū* etymologisch irgendwie mit einem Begriffe aus der Sphäre der Rechtspflege in Verbindung gebracht werden können, ist selbstverständlich.

Richtig ist in dem Artikel *ahū-* lediglich der Bedeutungsansatz „(Herr) eines Gemeinwesens, »Oberherr«".

Daß *ahū-* mit *ahura-* völlig synonym ist, ergibt eine Vergleichung von Y. 29, 2 mit 29, 6. Und so stehen auch die Akkusative *ahvīsca ahuvasca* „die Herrinnen und die Herren" = die Fürstinnen und die Fürsten, Y. 32, 11 zur Bezeichnung der — nomadisierenden oder seßhaften — Stammeshäupter; s. die Übersetzung, Beitr., S. 253. Über die Bedeutung von *ahura-* s. IIQF. IX, 294, VII, 230, HSF. 186.

Irrig ist ferner die Angabe des AiW., Sp. 281, daß in Verbindung mit *ratu-* Y. 70, 1 *baγa-*, Yt. 8, 44 *paiti-daya-*, Yt. 13, 41 *barəšnu-* im Sinne von *ahū-* stehe.

In der ersten dieser drei Stellen heißt es:

Y. 70, 1:	*tam bagʿam, tam ratum*	*yazamaidae,*
	yam a[h]uram mazdā[ha]m,	*dadʿvąham*

„Dem opfern wir für uns als dem A u s t e i l e r, als dem A u s s t r a h l e r, nämlich dem Herrscher Mazdāh, dem Spender".

Bagʿa- ist Synonym zu *dadʿvah-*, und da alle „Spendungen" Mazdāhs A u s s t r a h l u n g e n seines Geistesfeuers sind (seine Schöpfungsakte sind D e n k akte: HSF. 3, F. 1; IIQF. VII, 15, F. 3), so sind beide Wörter auch Synonyma von *ratu-*; *bagʿa-* steht also n i c h t im Sinne von *ahū-*. — Zaratʿuštra heißt

Yt. 13, 41:	*ratuš*	*astvaitʿyāh̦ gaetʿāyāh̦,*
	baršnuš	*dvipaitištānāyāh̦*[1]).

Baršnu- gehört etymologisch zu *br̥h-*, φλεγ-, und heißt „Ausstrahler". Es bezeichnet darum die Gipfel der Gebirge als Ausstrahler des *hvarnah-* (HSF. 94) und den Kopf der übrigen Lebewesen[2]) als Ausstrahler der Himmelsfeuer, insbes. des durch die Augen ausgestrahlten *hvarnah-* (HSF. 10, 57, 85). Diese beiden Verse sind also zu übersetzen: „Der Ausstrahler der Gesamtheit der knochenbegabten Lebewesen, der Ausstrahler (= das Haupt) der zweibeinigen (Gesamtheit der Lebewesen, = der Menschen)".

Auch *baršnu-* also ist nicht Synonym von *ahū*, sondern von *ratu-*. Eben als Ausstrahler wird ja Zoroaster mit dem Vokativ *ərəzao* „strahlender" angeredet (IIQF. VII, xviii f.). Die dritte Stelle ist

Yt. 8, 44:	a	*tištriyam stāram,*	*raevantam,*
	b	*hvarnahvantam,*	*yazamaidae,*
	c	*yam r a t u m*	*paiti-dayamca*
	d	*visəpaešām*[3])	*sətārām*[3])
	e	*pʿra-dadʿat*	*ahuro mazdāh̦,*
	f	*yatʿā narām*	*zaratʿuštram;*
	g	*yam nait mərəŋktae*[4])	*ahro mainyuš,*
	h	*nait yātavo*	*pairikāsca,*
	i	*nait yātavo*	*maṣ̌iyānām;*
	k	*naedʿā vispae*	*hatʿrā daevāh̦*
	l	*mahrkatʿāi*	*upa-dərəšnvainti.*[5])

---

[1]) Hss. *by-*.

[2]) Man beachte, daß die Iranier unbelebte Wesen nicht kannten und daß die Gebirge für sie Opferwürdige, unsterbliche P e r s o n e n sind.

[3]) Vgl. Metr., 41 ff., Beitr., S. XXVIII, Metr., S. 50 f. unter 2 und 3.

[4]) Hss. unmetrisch *mh̦rh̦gʿh̦aˆmtyˆy*[1], *mh̦rh̦gʿntyˆy*[1], *mh̦rh̦gʿh̦nty*, *marh̦gh̦aˆmty.*

[5]) Hss. *-daržnvvayaˆmty*, *-daržnvvaaˆmty*, *-darh̦žnvvaaˆmty*; Verwechslung von *a* und *h̦* (IIQF. VII, viii unter 1) und von stimmh. u. stimml. Zischlaut. Die Form gehört zu *dhr̥ṣ-* mit *upa* „sich wagen an", ŚBr. IX, 5, 2, 1, also zu *darš-*, AiW. 699, nicht zu *drag-*, AiW. 771 nebst Note 1.

„Dem Sterne Tištriya (= dem Sirius), dem Besitzer des Reichtums, dem Besitzer des Siegesfeuers, opfern wir für uns, den als den Ausstrahler und den Gegenstrahler aller Sterne herausgegeben (= ausgestrahlt) hat der Herrscher Mazdāh, wie den Zaratʿuštra als den (Ausstrahler und Gegenstrahler) der Männer; den durchaus nicht tötet (= nicht zu töten vermag) der finstere Denker (= „Geist“: HSF. 3, F. 1), nicht die »Zauberer« und die »Hexen«, nicht die »Zauberer« der Sterblichen;[1]) an den sich auch alle *daeva-* zusammen nicht heranwagen, um ihn zu töten.“

Paiti-daya- bedeutet seiner Etymologie zufolge „Gegenstrahler“ und ist synonym mit *paiti-sanda-* (IIQF. IX, 13).

Wie es neben den Menschen der lichten Schöpfung auch solche der finsteren gibt, so gibt es auch zur finsteren Schöpfung gehörige Gestirne; vgl. IIQF. IX, 126, F. 1. Als „Ausstrahler“ (= Schutzherr) für die zur lichten Schöpfung gehörigen Gestirne ist Tištriya zugleich der Gegenstrahler gegen die zur finsteren Schöpfung gehörigen (s. Yt. 8, 8 und 50 ff.: IIQF. IX, 199 f.) und wohl überhaupt gegen die Finsternis. Genau so ist Zoroaster der „Strahler“ zum Schutze der zur lichten Schöpfung gehörigen und der „Gegenstrahler“ zur Abwehr der zur finsteren Schöpfung gehörigen Menschen. Auch *paiti-daya-* ist also nicht synonym mit *ahū,* sondern mit *ratu-*.

Wenn das AiW., Sp. 281, im Anschluß an Leist das Wort *ahū-* als Bezeichnung des „Inhabers der Königsgerichtsbarkeit“ = „Gerichtsherr“ deutet, so ist dem entgegenzuhalten, daß nicht eine einzige Stelle des gesamten Awestas den *ahū-* = *ahura-* irgendwie mit der Rechtspflege in Beziehung setzt. Alle awestischen Stellen dagegen, in denen *ahū-* und *ratu-* nebeneinander stehen, gebrauchen diese Ausdrücke im Sinne Zoroasters; d. h. sie bezeichnen den Herrscher mit *ahū-* als den Gebieter über sein Herrschaftsbereich, mit *ratu-* als den Ausstrahler des Siegesfeuers im Sinne des Schutzherrn gegen dessen Feinde. Was vom Herrscher des Stammes gilt, das gilt natürlich auch von dem der höheren Verbände, also auch von dem der Gesamtheit der Sterblichen, von dem einzelner Gruppen oder der Gesamtheit der Unsterblichen und schließlich von dem der Gesamtheit aller Wesen der lichten Schöpfung.

Wie das Beiwort *ahura-* besagt, steht ja Mazdāh als der Großkönig der lichten Schöpfung dem finsteren „Geiste“ als dem der finsteren gegenüber. Die lichte wie die finstere Schöpfung werden also als Staatsverbände betrachtet, die mit einander in steter Fehde liegen, bis dereinst Astvat-ərəta- in der Endschlacht die Mächte der Finsternis völlig von der Erde vertreibt.

Als *ahūca ratušca* „Beherrscher und Schutzherr“ bezeichnet das jüngere Awesta

[1]) D. h. die unsterblichen und die sterblichen männlichen und weiblichen Anhänger des daevischen Kultes; s. HSF., S. 188 unter *yātumant-* und S. 193 unter *yātu-*.

1. den Herrscher Mazdāḥ.

Y. 27, 1:	a *aetat dim*	*vispānām*	*mazištam dazdiyāi,*
	b *a h ū m c a*	*r a t u m c a,*	*yam a[h]uram mazdāham,*
	c *snat^{e}āi ahrahya*	*mainyaoš dru(g)vato,*	
	d *snat^{e}āi aešmahya*	*k^{e}ravi-draoš,*	
	e *snat^{e}āi*	*māzainyānām daev[ā]nām,*	
	f *snat^{e}āi*	*vispānām daevānām,*	
	g *varunyānāmca*	*dru(g)vatām.*	

„Dies (d. i. dieser Opfertext) ist da, um ihn zum Allergrößten zu machen, zum H e r r n (= Beherrscher) und zum A u s s t r a h l e r (des Siegesfeuers, = Schutzherrn), nämlich den Herrscher Mazdāh, damit er schlage den finsteren „Geist“, den Besitzer des Unheils, damit er schlage den Raubkrieg, der die blutige Keule führt, damit er schlage die māzanischen *daeva-*, damit er schlage a l l e *daeva-* und die zu Varuṇa haltenden Besitzer des Unheils.“

Snat^{e}- heißt „schlagen —“, *snat^{e}a-* „Schlag mit der W a f f e“. Kann etwas klarer sein, als daß hier die Tätigkeit des für die Seinen kämpfenden kriegerischen Herrschers Mazdāh, nicht aber die eines Gerichtsherrn oder Richters beschrieben wird? Oder will jemand die Absurdität wagen, den Iraniern zuzutrauen, sie hätten in der Person ihres Weltkönigs nicht nur die Ämter des Gerichtsherrn und des Richters, sondern auch das des S c h a r f r i c h t e r s vereinigt?!

Außerdem ist es eine dem ganzen Awesta fremde Vorstellung, daß der finstere Geist der Jurisdiktion Mazdāhs unterstehe. Beide sind die höchsten Herrscher je ihrer Herrschaftsgebiete, und als solche stehen sie und ihre Geschöpfe miteinander in beständigem K a m p f e, den erst Astvat-ərəta-dereinst zu Gunsten der lichten Schöpfung entscheiden wird.

Man sieht, wie nicht nur etymologisch und sachlich u n b e g r ü n d e t, sondern wie v ö l l i g u n m ö g l i c h die Deutung des *ahū-* auf den Gerichtsherrn, die des *ratu-* auf den Richter ist.

Vr. 11, 21:	a *āt id^{e}a dim*	*vispānām mazištam*
	b *dadma[h]i,*	*a h ū m c a r a t u m c a,*
	c *yam a[h]uram mazdā[ha]m,*	*vahmāica,*
	d *k^{e}šnaot^{e}rāica,*	*p^{e}rasastayaeca.*

„Darum machen wir ihn hier zum Allergrößten, zum H e r r n wie zum A u s s t r a h l e r, nämlich den Herrscher Mazdāh, zu (seiner) Glut und Zufriedenstellung und Herrschaft.“

Vr. 2, 4 nennt Mazdāh

mainiyavānām	*dāmanām,*
mainyavyāḥ staeš,	*a h ū m c a r a t u m c a*

„den Herrn wie den Ausstrahler der „geistigen“ (= unsterblichen) Spendungen (= Geschöpfe), des geistigen Bestandes (= der Gesamtheit der unsterblichen Wesen der lichten Schöpfung).“

Wird somit Mazdāh als der himmlische Großkönig betrachtet, der über die Unsterblichen herrscht, so ist es verständlich, daß man ihm Vasallen (Satrapen) zuschrieb, wie sie der irdische Großkönig hatte. Ein solcher Satrap, der selbst auch von seinen Verehrern durch den Titel *ahura-* „Herrscher“ geehrt wurde, ist

2. Mitʿra der Sternhimmel.

Von ihm erzählt

Yt. 10, 92: *pʿəra hae mazdāḥ, huv-āpāḥ,*
ratutʾvam barat gaetʿānām,
yae tuvā vaenān dāmahu
ahūm ratumca gaetʿānām,
yaoždātāram āhām, dāmanām vahištam.[1])

„Ihm (= dem Sternhimmel) hat Mazdāh, der gutwirkende (= wohltätige) das Amt des Ausstrahlers (= Schutzherrn) der (sterblichen) Lebewesen (der lichten Schöpfung) übertragen, damit sie dich (= den Sternhimmel) betrachten sollen unter den Spendungen (= Geschöpfen) als den Herrn und den Ausstrahler der (sterblichen) Lebewesen (der lichten Schöpfung), als deren Schützer, als die lichteste (= leuchtendste) der Spendungen.“

Weil die Ausstrahlung des *ratu-* Siegesfeuer ist, so vermag der Sternhimmel, welcher ja das meiste Siegesfeuer von allen Wesen besitzt (HSF. 6. 44. 77. 96. 78), die lichte Schöpfung am besten gegen die Mächte der Finsternis zu schützen. Im letzten Vers wird die Bedeutung von *ratum* durch das Synonym *yaoždātāram* sichergestellt, über dessen Bedeutung IIQF. IX, 157 zu 92, F. 3, sowie S. 15, 17, 22, 203 Auskunft geben.

Weshalb das AiW. diese unter die undeutlichen Stellen rechnet (Sp. 282), ist mir nicht klar. Sollte es an dem Übergang von der dritten auf die zweite Person bei der Bezeichnung Mitʿras Anstoß genommen haben, so sei auf Y. 43, 7. 9 verwiesen.

Das Amt, die sterblichen Lebewesen der lichten Schöpfung als deren Beherrscher, als „Landesherr aller Länder“, und als ihr Schutzherr zu betreuen, welches Yt. 10 dem Mitʿra zuschreibt, weist sonst das jüngere Awesta

3. Zaratʿuštra

zu, der Yt. 13, 91. 92 *ahū ratušca gaetʿānām* „der Herr und Ausstrahler der (sterblichen) Lebewesen (der lichten Schöpfung)“ heißt.

[1]) *vʾv²ahyšʾtaʾnʾgm.*

Yt. 13, 152 nennt

zaratᶜuštram,	*vispahiya ahaoš*
astuvato	*ahūmca ratumca*

„Zaratᶜuštra, sowohl den Herrn wie den Ausstrahler des gesamten knochenbegabten Daseins."

Vr. 2, 4:	*yam zaratᶜuštram,*	*spitāmam,*
	gaetᶜyam,	*gaetᶜyānām dāmanām,*
	gaetᶜyāyāḥ staeš	*a h ū m c a r a t u m c a.*

„(Ich lade zum Opfer) den Zaratᶜuštra, den Spitāma, den zu den (sterblichen) Lebewesen (der lichten Schöpfung) gehörigen, den *Herrn* und zugleich *Ausstrahler* der im irdischen Leben befindlichen Spendungen (= Geschöpfe), des aus den (sterblichen) Lebewesen bestehenden Bestandes (der lichten Schöpfung)."

Vr. 16, 3:	*yaešām no a[h]uro*	*mazdāḥ, aṣ̌avā,*	
	yasnae paiti	*vahyo vaedᶜa,*	
	aešām	*zaratᶜuštro*	*a h ū c a r a t u š c a.*

„Zaratᶜuštra ist unser *Herr* und zugleich *Ausstrahler*, derjenigen, denen der Herrscher Mazdāh, der Besitzer des Lichtes-des-Heils, bei dem Opfer das Lichtere (= das Himmelslicht) zuerkannt hat" (vgl. Beitr., S. 243).

In den Zusatzversen zu V. 2 beantwortet ein später Schriftsteller die Frage, wer in der von Yima angelegten Himmelsburg (*vara-*) die Herrschaft führen solle. Die *alt*arische Antwort, daß selbstverständlich da oben Yamá über die Seligen herrscht, war ihm unannehmbar, da sich Yima im Texte dieses Kapitels ja ausdrücklich weigert, die Mazdāh-Lehre zu verbreiten. So schrieb er denn:

V. 2, 43:	a	*„dātar gaetᶜānām,*	*astvaitīnām,*	*aṣ̌avan!*
	b	*ko aešām asty*	*a h ū c a r a t u š c a?"*	
	c	*āt mravat*	*ahuro mazdāḥ:*	
	d	*„[u] rvatat-naro,*	*zaratᶜuštra,*	
	e	*tuvamca,*	*yo zaratᶜuštro."*	

„Spender der Lebewesen (der lichten Schöpfung), der knochenbegabten, Besitzer des Lichtes-des-Heils! Wer ist ihr (der Bewohner des Vara) *Herr* sowohl als *Ausstrahler*?" Da sagte der Herrscher Mazdāḥ: „Urvatat-nara (= der Männern Gebietende), Zaratᶜuštra, und du, nämlich Zaratᶜuštra."

Eine plumpe und wertlose Erfindung! Außer an unserer Stelle wird Urvatat-nara, einer der drei Söhne, welche die *spätere* Legende dem Zaratᶜuštra zuweist (Beitr., S. 213 f.), im Awesta nur noch Yt. 13, 98 erwähnt. Da der Verfasser *zwei* Namen nennt, so scheint er die Bedeutung

des doppelten *-ca* in der von ihm übernommenen Formel *ahūca ratušca* nicht begriffen zu haben und schreibt offenbar das Amt des *ratu-* dem Zoroaster, das des *ahū-* seinem mythischen Sohne zu. Dabei nimmt er *ratu-* im Sinne von „Oberpriester“, also in einer Bedeutung, die das Wort im jüngeren Awesta häufig hat. Denn da sich Zarat^{c}uštra in seinen Liedern selbst als *ratu-* bezeichnet — s. oben S. 52 —, so nennen sich auch die jungawestischen Priester als seine Nachfolger so, wie sie ja auch ihren „Papst“ in Ragā als *zarat^{c}uštra-* und als *zarat^{c}uštratama-* bezeichnen. Zur Bestimmung der ursprünglichen Bedeutung von *ahūca ratušca* ist also diese Stelle nicht zu gebrauchen; sie beweist nur, daß gegen das Ende der awestischen Zeit oder noch später die ursprüngliche Bedeutung des formelhaften Ausdrucks nicht mehr richtig verstanden wurde.

Auch aus der aus dem Zusammenhang gerissenen Textstelle Fr. 4 c läßt sich nichts schließen. Alle übrigen Belegstellen aber haben ergeben, daß *ahūca ratušca*, „sowohl Herrscher als Ausstrahler“, die Bedeutung „sowohl Gebieter als Schutzherr“ hat, und daß dieser Ausdruck den idealen Herrscher bezeichnet, der mit der unbedingten Autorität in seinem Herrschaftsgebiet den Willen und die Macht verbindet, seine Untertanen gegen alle Feinde zu schützen. Irgend eine zur Rechtssphäre gehörige Bedeutung dagegen kommt weder diesem Gesamtausdruck, noch einem seiner beiden Teile etymologisch oder sachlich zu.

Wenn Zarat^{c}uštra im jüngeren Awesta nicht nur als der *ahū-* und *ratu-* des von ihm angesiedelten und der Schutzherrschaft des Vištāspa unterstellten Stammes, sondern als der aller Sterblichen der lichten Schöpfung gilt, so liegt dem insofern ein geschichtlicher Kern zugrunde, als ihn die Siedler, die sich seinem Stamme anschlossen, natürlich als ihr Stammeshaupt anerkannten. Denn daß — von Vištāspa abgesehen — lediglich diese Siedler seine ursprüngliche Gemeinde bildeten, ergibt sich aus Y. 12; s. dazu Beitr., S. 85.

Die Anerkennung Zarat^{c}uštras als *ahū-* und *ratu-* der sterblichen Wesen der lichten Schöpfung im jüngeren Awesta beruht auf dem einzigen gāt^{c}ischen Texte, den wir außer Zarat^{c}uštras Liedern besitzen[1]), dem

Ahuna- vairya-,

Y. 27, 13: a *yat^{c}ā ahū* *vairiyo,*
b *at^{c}ā ratuš,* *aṣ̌ātcit hacā,*
c *vahaoš dasta*[2]) *manaho*

[1]) S. Beitr., S. 11 f.

[2]) Hss. *dazdā*, was nur auf Verwechslung von Tenuis und Media beruhen kann. Die Auffassung Bartholomaes, AiW. 702, nach der *dazdar-* als Ableitung aus Präs. 5 von *dā-* (ar. *dhā-*) anzusetzen sei, ist bei dem Alter des Textes umso unmöglicher, als das häufig belegte Verbalnomen im ganzen Awesta niemals anders als *dātar-*,

Y. 27, 13: d *šyaotʿnānām*[1]) *ahaoš mazdāhae*[2])
e *kʿšatʿramca* *ahurāi ā,*
f *yam drigubyo* *dadat vāstāram.*

„Wie als erwählenswerter H e r r, so als A u s s t r a h l e r, und zwar vom Lichte-des-Heiles her, gab er (nämlich Zaratʿuštra) auch die Herrschaft des lichten Gedankens und der Werke des (irdischen) Lebens dem V e r s t a n d e (mazdāh-), dem H e r r s c h e r, er, den dieser den Schwachen zum H i r t e n gegeben hatte.[3])

Vāstar- „Hirt" wird hier in demselben Sinne gebraucht, wie das vedische *gopā́-*. Zaratʿuštra — so meint der Text — ist der beste Beherrscher der Seinen, zugleich ihr bester Beschützer gegen ihre Feinde. Das Siegesfeuer, welches er gegen diese ausstrahlt, stammt a u s d e m L i c h t e - d e s - H e i l s, nicht aus dem finsteren Feuer, wie das der Verehrer der *daeva-*. Darum hat er Mazdāh = die Weltvernunft für den Beherrscher der Welt erklärt, dessen Herrschaft durch den l i c h t e n, Menschen und Vieh erhaltenden und fördernden, nicht vernichtenden G e d a n k e n und durch die auf ihm beruhenden W e r k e d e s L e b e n s, d. h. durch die Tätigkeit der Zaratʿuštras Lehre folgenden Viehzüchter, wirksam wird. Und diese die Welt beherrschende große Vernunft, mazdāh-, die Zaratʿuštra entdeckt hat, ist es auch, die i h n in der daevischen, dem Raubkrieg (*aešma-*) mit allen seinen Schrecken huldigenden Umwelt den Schwachen — seinen zunächst wenigen Anhängern — zum H i r t e n, d. h. zum Herrn und Beschützer, gegeben hat.

Es darf hier wohl auch daran erinnert werden, daß jeder, der sich der Lehre Zaratʿuštras und seiner Siedelung anschloß, „ein Paar trächtiger Kühe samt allen erdenklichen Gütern" erhielt (Y. 46, 19: s. Beitr., S. 180).

Die große Bedeutung, welche das jüngere Awesta diesem die Wirksamkeit Zaratʿuštras ebenso kurz wie treffend schildernden Texte beimißt, ergibt sich nicht nur aus der ständigen Verwendung desselben als Opferformel, sondern auch aus dem

K o m m e n t a r z u m A h u n a - V a i r y a -:

Y. 19, 1: a *pərəsat zaratʿuštro* *a[h]uram mazdā[ha]m:*
b *„a[h]ura mazdaḥ,*[4]) *mainiyao spaništa,*
c *dātar gaetʿānām,* *astvaitīnām,* *aṣ̌avan!*
d *cit avat vaco ās,* *a[h]ura mazdaḥ,*

f. *dātʿrī-* lautet. Ähnlich steht N. 55 *dazdy^y*^{1}, Y. 46, 8 als 3. sg. *dazdy^y*^{1}, *dazdḥ, dazdy,* Y. 51, 6 und 19 *dazdy^y*^{1} und *dazdy* neben *dasty* N. 84, 105, *dasty^y*^{1} und *dasty* Y. 10, 15, A. 3, 7. 8. 9, *dasty^y*^{1}, *dasty, dasta, daš^ta* Yt. 2, 12, *adasty^y*^{1}, *adasty* Yt. 8, 14 usw.

1) *š^kyyav^v*^{1}*tʿanana^n^gm,* *s^kyyav^v*^{1}*tʿnana^n^gm,* *š^kyyav^v*^{1}*tʿḥnana^n^gm,* *kʿš^kyyav^v*^{1}*tʿḥnana^n^gm.*

2) *mazdāy, mazdā.*

3) S. Deutsche Literaturzeitung 1929, Sp. 1722.

4) *-da* hier und im Folgenden.

Y. 19, 2:	a	*yat mae p^{c}ravaoco*	*p[a]rā asmānam,*[1] *p[a]rā āpam,*
	b	*p[a]rā zām,*[2] *p[a]rā gām,*	*p[a]rā urvarām,*[3]
	c	*p[a]rā ātram, a[h]urahya*	*mazdā[ha]ḥ put^{c}ram,*
	d	*parā naram*	*aṣ̌avānam,*
	[e	*p[a]rā daevāišca,*	*k^{c}rap^{c}trāiš, maṣ̌iyāišca,*]
	f	*p[a]rā vispam ahum*	*astvantam,*
	g	*p[a]rā vispā va[h]ū,*	*mazdad^{c}ātā, aṣ̌a-cit^{c}rā ?"* —
3:	a	*āt mravat*	*ahuro mazdāḥ:*
	b	*„bag^{c}ā aešā ās*	*a h u n a h y a v a i r y a h y a,*
	c	*sə̄pitama,*[4]	*zarat^{c}uštra,*
4:	a	*yat tae p^{c}ra-vaocam*	*p[a]rā asmānam, p[a]rā āpam,*
	b—g = 2b—g.		
5:	a	*hā mae bag^{c}ā*	*a[h]unahya vairyahya,*
	b	*sə̄pitama,*	*zarat^{c}uštra,*
	c	*anapyuk^{c}tā,*[5]	*anapišutā, srāv[a]yamnā*
	d	*satam paiti*	*anyaešām r a t u v ā m,*[6]
	e	*g ā t^{c}ā n ā m,*	*anapyuk^{c}tānām srāv[a]yamnānām;*
	f	*āt aipyuk^{c}tā*	*srāvayamnā*
	g	*dasānām*[7] *paity*	*anyaešām*[8] *r a t u v ā m.*[9]
6:	a	*yasca mae*	*aetahmi ahāu,*[10] *yat astvaiti,*[11]
	b	*sə̄pitama,*	*zarat^{c}uštra,*
	c	*bag^{c}ām a[h]unahya*	*vairyahya marāt,*
	d	*pə̄ra*[12]*vā maro*	*dranjayāt,*[13]
	e	*p^{c}ra*[12]*vā dranjayo*[14]	*srāvayāt,*
	f	*p^{c}ra*[12]*vā srāvayo*	*yazāitae,*
	g	*t^{c}riščit taro*	*pərətumcit hae [u]rvānam*
	h	*vahištam ahum*	*p^{c}ra-pārayāni,*
	i	*azam,*	*yo ahuro mazdāḥ,*
	k	*ā vahištāt*	*ahaot, ā vahištāt aṣ̌āt,*
	l	*ā vahištaeibyo*	*raocobyo.*
7:	ab = 6ab.		
	c	*bag^{c}ām a[h]unahya*	*vairyahya*
	d	*dranjayo*	*apa-raod^c[a]yātae,*[15]
	e	*yat vā naemam,*	*yat vā t^{c}rišvam,*[16]
	f	*yat vā cat^{c}rušvam,*[16]	*yat vā paŋktahvam*[17]*,*

---

[1] *asmḥm, ayˆy^{1}smḥm.* — [2] *zaˆnˆgm.* — [3] *-aˆnˆgm.* — [4] Hss. *sp-* hier und im Folgenden. S. Metr., S. 42, Beitr., S. XXIX. — [5] *-kʿdʿa, -kʿṯa, -kʿdʿaˆnˆgm.* — [6] *ratʿhˆpaˆnˆgm* hier und im Flgd. — [7] *dasa.* — [8] *anyyyˆy^1, anyyayˆy^1.* — [9] *ratavvvˆv^1, ratvvvˆv^1.* — [10] *aŋhvvvˆv^1, aŋhvvˆv^1, aŋhavvvˆv^1.* — [11] So K5. — [12] *pʿra:* Metr., S. 41f., Beitr., S. XXIX. — [13] *drḥaˆmjayyāṯ, drḥmjayyāṯ, draaˆmjayāṯ, darḥaˆmjayāṯ, daraˆmjayyāṯ, drḥaˆmjyyāṯ, darḥaˆmjvˆv^{1}yyāṯ.* — [14] *drḥaˆmjayyvˆv^1* usw. — [15] *-dʿayyyˆy^{1}tyˆy^1, -dʿayyyˆy^{1}ytyˆy^1, -dʿayyayˆy^{1}ytyˆy^1, -dʿayyyˆy^{1}yty, -dʿayyyˆy^{1}tyʿ, -dʿyyyˆy^{1}yty, -dayyyˆy^{1}ytyˆy^1.* — [16] *-švm, -ṣ̌vm.* — [17] *paŋtaŋhvm, paŋṯaŋhvm, pḥŋtaŋhvm, paaˆmgataaˆmgahvm, paŋtaŋhḥm, paaˆmgtaŋhḥm, paaˆmgtaŋhaˆnˆgm.*

Y. 19, 7: g	*pairi dim tan[a]vāi,*[1])	*azəm, yo*	*a[h]uro mazdāḥ,*
h	*urvānəm hacā*	*vahištāt ahaot;*	
i	*avavaityā*	*bązasca pʿratʿasca*	
k	*pairi-tanavāi,*[2])	*yatʿā iyam*[3]) *zāḥ.*	
l	*astica iyam zāḥ*	*avavaitī*	
m	*bązo, yav[a]vaitī*	*pʿratʿascit.*	
8: a	*pʿraca aetat*	*vaco vaocae,*[4])	
b	*yat a h ū m a t,*	*yat r a t u m a t,*	
c	*parā avahiya*	*asno*[5]) *dāhaet,*[6])	
d	*parā apo,*	*parā zamo,*	
e	*parā urvarāyāḥ,*	*parā gavo,*[7])	
f	*catur-*[8])	*paitištān[ā]yāḥ, dāhaet,*[9])	
g	*parā*	*nurš*[10]) *aṣ̌aono,*	*dvipaitištānahya,*[11])
h	*zątʿāt, parā*	*avahiya*	*hūro*[12]) *tʿvarštaet,*[13]) [*kəhrpya*][14])
i	*api*[15])	*amaṣ̌ānām*	*səpantānām*[16]) *dāmim.*
9: a	*pʿra [mae] spaniyāḥ*	*manyuvaoḥ*[17]) *vavāca*	
b	*visəpām*	*aṣ̌avano stim,*	
c	*haitīmca,*	*bavaintīmca,*	*būšiyantīmca,*
d	*šyaotʿnatāityā:*	„*š y a o tʿ n ā n ā m*	*a h a o š m a z d ā h a e*“.
10: a	*aetatca aešām*	*ukʿtānām*	*ukʿtatamam,*
b	*yāiš yavā*	*pəraca vaocae,*[18])	
c	*pʿraca mrāvi,*[19])	*pəraca vakʿšyatae.*	
d	*asti zi anā*	*av[a]vat-ukʿtatā,*	
e	*yatʿā yat dit*[20])	*vispo ahuš*[21])	
f	*astvāḥ ā-sikʿšāt,*[22])	*sikʿšąs*[23]) *dadrāno,*	
g	*niš*[24]) *pairi [i]ritʿyąs-*	*tātāt*[25]) *haraitae.*[26])	
11: a	*aetatca no*	*vaco pʿra-vāci*[27])	*sikʿšyamca,*[28])
b	*hišmāiryamca*	*iyatʿnā*	*kahmāicit hatām,*
c	*aṣ̌āt hacā,*	*yat vahištāt.*	
12: a	(1 :) *y a tʿā: pʿra idʿa*	*ā-mravat,*	
b	*iyat dim*	*a h ū m c a*	*r a t u m c a ā-dadat;*

---

1) *tanavva, tanvva, tanvvaṯ, tynavva, tanvy.* — 2) *-tanvyya, -tanyya, -tanvva.* — 3) *ym, ayˆy*^{1}*m, yˆy*^{2}*ym.* — 4) So J2. 3; *vaoca* Pt4; *vaocy* H1. Wie die übrigen lesen, ist nicht angegeben. — 5) So und *aṣ̌nvˆv*^{1}. — 6) *daˆḥŋhvˆv*^{1}*yṯ, daˆḥŋhvˆv*^{1}*ṯ, daˆḥŋhavˆv*^{1}*ṯ, daˆḥŋhavˆv*^{1}*yṯ.* — 7) *gḥvš.* — 8) *catʿhˆparḥ-.* — 9) Wie 8c. — 10) *narš.* — 11) *by-.* — 12) *hv.* — 13) *tʿhˆparšˆtvˆv*^{1}*, tʿhˆparḥšˆtvˆv*^{1}*, tʿhˆpḥrḥšˆtvˆv*^{1}*:* endungkürzende Schreibung wie im vorhergehenden *hv*, s. Metr., S. 37f. — 14) *kḥhrpyya, kḥhḥrpyya, kyhrpyya, kḥrpayya, kḥhrpayyyˆy*^{1}, nach Ausweis des Metrums Glosse. — 15) So und *apyˆy*^{1}*, apḥ, apa: apē* AiW. 82 zu streichen. — 16) *sp-.* — 17) *manyvvaˆḥ, maynyvvaˆḥ, manyyaˆḥ, manyˆy*^{1}*yvvaˆḥ, maynyyaˆḥ, manyyvvaˆḥ.* — 18) Mf1 *vavˆv*^{1}*cy.* — 19) *mrvyyyˆy*^{1}*, mrvvyyyˆy*^{1}. — 20) *dyṯ, daṯ, dym.* — 21) *aŋhvš, aŋhḥvš.* — 22) *āsakʿšaṯ.* — 23) *sakʿṣ̌aˆnˆgs, sašaˆnˆgs, sašˆkaˆnˆgs, sakʿšyyaˆnˆgs.* — 24) *ny.* — 25) *-taṯ.* — 26) *-tyˆy*^{1} und *-ty.* — 27) *pʿrāvvacyˆy*^{1}*, pʿrāvavˆv*^{1}*cyˆy*^{1}*, pʿravvavˆv*^{1}*cy, pʿrāvvavˆv*^{1}*ca.* — 28) *sykʿšayˆy*^{1}*mca, sykʿšymca, sykʿšḥmca, sykʿšymca, šykʿšayˆy*^{1}*mca, sakʿṣ̌ayˆy*^{1}*mca, sakʿšyˆy*^{1}*mca, sakʿšayˆy*^{1}*maca, sakʿṣ̌ymca, sakʿṣ̌ḥmca.*

Y. 19, 12:	c	*itʿā*[1]) *dim*	*pʿra*[2])*-cinasti,*	*yam a[h]uram maz-dā[ha]m,*
	d	*manas-pūrvaeibyo*[3])	*dāmabyo,*	
	e	*yatʿā īm*	*vispānām*	*mazištam cinasti.*
	f	(2:) *atʿā: ahmāi*	*dāmāni*[4]) *cinasti,*	
13:	a	*yatʿā mazdāhae*[5])	*hujītiš.*	
	b	(3:) *vahaoš: idʿa*	*tʿrityam kaešam*[6])	*ā-dranj[a]yati.*
	c	*dasta*[7]) *manaho:*	*pəra*[8])*īm*	
	d	*idʿa manahae*	*cinasti,*	
	e	*yatʿā pəra-*[9])	*dakʿštāram manahae.*	
	f	*manaho:*	*actavaityā īm*	*kārayaiti.*
	g	*šiyaotʿnānām:*	*idʿa ahum*	*kārayaiti.*
14:	a	*yat dim dāmabyo*	*cinasti mazdāḥ,*[10])	
	b	*itʿā tam,*[11]) *yat*	*ahmāi dāmān.*[12])	
	c	(4:) *kʿšatʿram ahurāi*	*cinasti:*	
	d	„*tat, mazdaḥ,*[13])	*tava kʿšatʿəram*" (= Y. 53, 9).	
	e	(5:) *drigubiyo*	*vāstāram cinasti:*	
	f	*yatʿā [u]rvatʿam*	*səpitamāi* (vgl. Y. 51, 11).	
	g	*panca kaešāḥ*[14])	*vispam vaco.*	
	h	*pʿravākam haurvam*	*vaco*	*a[h]urahya mazdā-[ha]ḥ.*
15:	a	*vahišto,*	*ahuro, mazdāḥ,*	
	b	*ahunam vairyam*	*pʿra-mravat;*	
	c	*vahišto hamo*[15])	*kārayat.*	
	d	*hitʿvat*[16]) *ako*	*bavat;*[17] *antarca dru(g)vantam*	
	e	*ā-mravata,*[18])	*ayā antar-ukʿtī:*	
	f	„*na it nā manāḥ,*	*nait saŋhā,*	*nait kʿratavo,*
	g	*naedʿa var[a]nā,*	*na it ukʿtā,*	*naedʿa šyaotʿnā,*
	h	*nait dayanāḥ,*	*nait urvāno*	*hacantae*)[19] (=Y.45, 2).
16:	a	*aetatca vaco*	*mazda-ukʿtam*	*tʿri-apʿsmam,*
	b	*catʿru-pištram,*	*panca-ratu-rāitī*	
	c	*ham-kərətam.* —	„*kāiš hae apʿsmāni*[20]) ?" —	
	d	*hu-matam,*	*hûkʿtam, hu-varštam.*[21]) —	
17:	a	„*kāiš pištrāiš?*" —	*ātʿravā,*	*ratʿaeštāḥ, vāstriyo*
	b	*pasūyąs,*[22]) *hv-itiš*	*vispa-yāirĭnā,*[23])	

---

[1]) *ytʿa;* Pt4 *yˆy^{2}atʿa.* —[2]) *para.* —[3]) *-pavˆv^{1}yryyayˆy^{1}ybyyvˆv^{1};* s. zu 19a! —[4]) *dā-maˆnˆgn, dāmaˆnˆgm.* — [5]) *mazdāy, mazdaˆḥ.* — [6]) *ṯkayˆy^{1}ṣ̌ḥm;* s. WZKM. 38 (1931), 91 ff. — [7]) *dazda;* S1 *dazdy.* — [8]) *para.* — [9]) *pʿra-.* — [10]) *mazda.* — [11]) *tḥm, dḥm, dym.* — [12]) *dāmaˆnˆgn, dāmaˆnˆgm.* — [13]) *mazda.* — [14]) *ṯkaeṣ̌a.* — [15]) *hāmvˆv^{1}, havˆv^{1}mvˆv^{1}.* — [16]) *hytʿhˆpaṯ, haytʿhˆpaṯ, hyˆy^{1}tʿhˆpaṯ, hatʿhˆpaṯ.* — [17]) *bavvaṯ, abavvaṯ.* — [18]) *āmrvta, ā.mrvta.* — [19]) *hacyaˆmtyˆy^{1}, hacaaˆmtyˆy^{1}, hacytyˆy^{1}, hacaaˆmty, hacyaˆmty, hacayaˆmty, hacaaˆmty, hacḥaˆmty, hacaaˆmta.* — [20]) *apʿsmaˆnˆgn, apʿsmaˆnˆgm, ahˆpsmaˆnˆgn, ahˆp-smaˆnˆgmn, ahˆpsmaˆnˆgm, ahˆpsaˆnˆgn.* — [21]) Zu dieser Tirade vgl. IIQF. VII, 122. — [22]) *pʿṣ̌vyyaˆnˆgs.* [23]) *vˆv^{2}yspayya.yryna, -yrḥna, -yrynyˆy^{1}, -arḥna, -aryna, -ay-ryna.* —

Y. 19, 17. c *hacam[ā]nā*[1])	*narae*[2]) *aşaonae*	
d *arš-manahā,*	*arš-vacahā,*	*arš-šiyaotᶜnā,*
e *ratu[š]-mərətā,*	*daenā-sācā,*	
f *"yahya šyaotᶜnāiš*	*gaetᶜāh aşā*	*pᶜrādantae"* (=Y. 43, 6).
18: a „*kae*[3]) *r a t a v o?*" —	*nmāniyo, visyo,*	*zantumo,*
b *dahiyumo,*	*zaratᶜuštro pukᶜto,*	
c *āhām dahyūnām,*	*yāh anyāh*	
d *ragāyāt*[4]) *z[a]ratᶜuštraet;*	*catᶜru-ratuš*	
e *ragᶜā*	*zaratᶜuštriš.* —	„*kae*[5]) *ahyāh ratavo?*"
f *nmānyasca, visyasca,*	*zantumasca,*	
g *zaratᶜuštəro*[6])	*tuiriyo.* —	
19: a „*kat hu-matam?*" —	*aşavanām*[7])	*manas-pūrvyam.*[8]) —
b „*kat hu-ukᶜtam?*" —	*mantᶜro spanto.* —	
c „*kat h[u]-varštam?*"	*staotāiš*[9]) *aşa-*	*pūrvyāiš*[10]) *dāmabiš.*
20: = Y. 20, 4 (s. Beitr., S. 38).		
21: a *bayᶜām a[h]unahya*	*vairyahya*	*yazamaidae.*
b *a[h]unahya vairyahya*	*yazamaidae*	
cd = Y. 20, 5cd (s. Beitr., S. 38).		
e *yahya hatām*	*āt yasnae paiti*	*vahyo*
f *mazdāh ahuro*	*vaedᶜa*	*aşāt hacā,*
g *yāhāmca, tąsca,*	*tāsca*	*yazamaidae.*

Übersetzung.

1. Es fragte Zaratᶜuštra den Herrscher Mazdāh: „Herrscher Mazdāh, himmelslichterfülltester Denker,[11]) Spender der Lebewesen, der knochenbegabten, Besitzer des Lichtes-des-Heils! Welches war jenes Wort, Herrscher Mazdāh,
2. das du mir ausgesprochen hast vor dem (Himmels)gebirge,[12]) vor dem Wasser, vor der Erde, vor dem Rinde, vor der Pflanze, vor dem Sakralfeuer, dem Sohne des Herrschers Mazdāh, vor dem Manne (= Menschen), der das Licht-des-Heils besitzt, [und vor den *daeva-*, den

---

[1]) *hacymna, hacymana, hacamana.* — [2]) *nayryˋy*^{1}*, nayry, nāyry.* — [3]) *kayya;* S1 *kyya.* — [4]) *rajvv*^{1}*yt* J2, K4, 5; *razvˆv*^{1}*yt* J5, L1. 2. 20. O2. Bb1; *razjvˆv*^{1}*yt* S1 (*r* gestrichen). Das *z/j* kann, wie das folgende *ragᶜa* zeigt, erst s p ä t eingedrungen sein. An allen übrigen awest. und altpers. Stellen ist *ragā* ein *-ā*-Stamm. Ursprüngliche Schreibung **ragyt̰* ist nach dem folgenden *zaratᶜuštrvˆv*^{1}*yt̰* korrigiert. — [5]) *kyya, kayya, kayyā.* — [6]) *zaratᶜuštrvˆv*^{1}. — [7]) *aşavanhm.* — [8]) Die Hss. trennen *manas* durch Punkt. Dann *pavˆv*^{1}*yryyvˆv*^{1} K4. 5, Pt4, J3, S1, L1. 2 (endungkürzende Schreibung falsch ergänzt). L3 *pavˆv*^{1}*yrvvayˆy*^{1}*ybyyvˆv*^{1}, O2 *pavˆv*^{1}*yryyyˆy*^{1}*ybyyvˆv*^{1} und P1 *pavˆv*^{1}*yryyvˆv*^{1}*byyvˆv*^{1} ergänzen im Anschluß an 12d. Bemerkenswert ist L3, wo hinter dem *r* das *vv* = *ū* erhalten ist, das auch in P1 als *vˆv*^{1} vor dem *b* erscheint. — [9]) 10 Hss. fügen gegen Sinn und Metrum *ca* hinzu. — [10]) Die Hss. außer J5. 6, L13 fügen gegen Sinn und Metrum *ca* hinzu.

[11]) IIQF. VII, 235; HSF. 3, F. 1.

[12]) = vor der Schöpfung des Himmelsgebirges, usw.

Schädlingen,[1]) und den sterblichen,][2]) vor dem gesamten knochenbegabten Dasein, vor allen von Mazdāh gespendeten Lichtern, deren Licht dem Lichte-des-Heils entstammt?" —

3. Da sagte der Herrscher Mazdāh: „Das war dieser (Yasna-)Abschnitt des Ahuna Vairya, Spitama, Zaratᶜuštra,
4. was ich dir ausgesprochen habe vor dem (Himmels)gebirge ... *usw. wie in 2.*
5. Wenn dieser mein (Yasna-)Abschnitt des Ahuna Vairya, Spitama, Zaratᶜuštra, ohne Einschub, ohne Auslassung[3]) zu Gehör gebracht wird, so wiegt er 100 andere „Ausstrahler",[4]) (Opfer-) Lieder, auf, die ohne Einschub zu Gehör gebracht werden; wird er aber mit Einschüben zu Gehör gebracht, so wiegt er 10 der anderen Ausstrahler auf.
6. Und wer mir in diesem Dasein, dem knochenbegabten, Spitama, Zaratᶜuštra, sich den Abschnitt des Ahuna Vairya in's Gedächtnis zurückruft, oder, ihn sich in's Gedächtnis zurückrufend, sich ihn einprägt, oder, sich ihn einprägend, ihn zu Gehör bringt, oder ihn, indem er ihn zu Gehör bringt, beim Opfer verwendet, dessen Lebenslicht *(urvan-)* will ich dreimal über die Brücke[5]) nach dem lichtesten Dasein (= in den Feuerhimmel) gelangen lassen, ich, der Herrscher Mazdāh, bis zum lichtesten Dasein, bis zum lichtesten Lichte-des-Heils,[6]) bis zu den lichtesten Lichtern.
7. Und wer mir in diesem Dasein, dem knochenbegabten, Spitama, Zaratᶜuštra, indem er sich den Abschnitt des Ahuna Vairya einprägt, etwas ausläßt, sei es die Hälfte, sei es ein Drittel, sei es ein Viertel, sei es ein Fünftel, den, dessen Lebenslicht, will ich, der Herrscher Mazdāh, rings (mit einer) es von dem lichtesten Dasein abhaltenden (Schicht)[7]) umspannen; mit einer will ich ihn umspannen, die so breit und tief ist, wie diese Erde. Diese Erde aber ist genau so tief wie breit.

---

[1]) *kᵉrapᶜstra-* „Schädlinge" sind die unsterblichen *daeva-* wie die ihnen huldigenden Menschen und die schädlichen Tiere. Vgl. Beitr., S. 71, F. 6.

[2]) Der Einschub erweist sich als solcher 1. durch die Konstruktion, da der Interpolator *parā* mit dem Instrumental, der Verfasser mit dem Akkusativ verbindet, 2. durch den Inhalt, da das jüngere Awesta die Schöpfung der „Schädlinge" dem finsteren „Geist" zuweist, der Verfasser aber hier nur von Mazdāhs Schopfertätigkeit spricht.

[3]) Nach AiW. wäre der Sinn von *anapišuta-* „ohne Verstellung der Wörter".

[4]) Die Substanz der awest. Lieder ist Feuer: IIQF. IX, 308, Beitr. 280, IIQF. VII, 250, HSF. 200. Sie heißen „Ausstrahler des Lichtes-des-Heils" wie alle Bestandteile des Opfers: s. unten, Kap. I, 4 C.

[5]) Den Regenbogen: IIQF. IX, 303 (wo „Strahlers" statt „Scheiders" zu lesen ist), 311 „Seelenweg", Beitr. 46, F. 1, 69.

[6]) *vahišta- aša-* = Lichthimmel. Beitr., S. 10.

[7]) Der Verfasser hat, wie *avavaityā* in Vers *i* zeigt, ein feminines Substantivum im Sinne, das zu ergänzen ist.

8. Und dieser Text, welcher die Worte „H e r r“ (*a h ū-*) und „A u s-s t r a h l e r“ (*r a t u-*) enthält, ist ausgesprochen worden vor der Spendung (= Schöpfung) jenes (Himmels)gebirges, vor des Wassers, vor der Erde, vor der Pflanze, vor der Kuh, der vierbeinigen, Spendung, vor der Erzeugung des Mannes, der das Licht-des-Heiles besitzt, des zweibeinigen, vor dem Zuschnitt[1]) jenes Himmelslichtes (= der Sonne), aber n a c h der Spendung (= Schöpfung) der himmelslichterfüllten Unsterblichen.
9. Ausgesprochen hat [mir][2]) der himmelslichterfülltere der beiden Denker (= „Geister“) den gesamten Bestand des Besitzers des Lichtes-des-Heils, sowohl den bestehenden wie den im Entstehen begriffenen und den künftig entstehenden, durch die Stelle (des Ahuna Vairya), welche das Wort „W e r k e“ enthält: „der Werke des (irdischen) Lebens dem Verstande (Mazdāh).“[3])
10. Und dieser ist von allen Aussprüchen der größte Ausspruch, durch welche jemals etwas ausgesprochen wird, ausgesprochen worden ist und ausgesprochen werden wird. Denn durch ihn besteht ein Ausspruch von solcher Macht,[4]) daß das ganze knochenbegabte Dasein, wenn es ihn lernen und beim Lernen sich einprägen wollte, rings der Vermischung[5]) entgeht[6]).
11. Und dieses unser Wort (= Text) ist ausgesprochen worden — für jeden der Lebenden, damit er es mit Fleiß[7]) lerne und sich ins Gedächtnis rufe — von dem Lichte-des-Heiles her, und zwar dem lichtesten.
12. „W i e“: hier (d. h. mit der mit „Wie“ beginnenden Strophe) hat er (Mazdāh) her (= auf die Erde herab, zu uns) ausgesprochen, daß er ihn (= Zaratʿuštra) sowohl als H e r r n w i e a l s A u s s t r a h l e r hergegeben hat. Ebenso strahlt er sich aus,[8]) nämlich den Herrscher

---

[1]) *tʿvars-* „schneiden“, das Wort, welches das Bilden der Geschöpfe durch Mazdāh bezeichnet: IIQF. IX, 146 zu 50, F. 1, VII, 53, F. 7.

[2]) „Mir“ kann nur eine durch Mißverständnis in den Text geratene Glosse sein. Denn wenn man bei dem Kommentator selbst Mißverständnis voraussetzen wollte, so wäre es ganz unerklärlich, w e n er unter den beiden „Denkern“ Mazdāhs hier verstanden hätte. Daß er die Mutterstelle dieses Ausdrucks für Mazdāh, Y. 45, $_2$, inhaltlich richtig auffaßt, zeigt sein Zitat der Strophe in 15.

[3]) Neben der Vorstellung, daß Mazdāh die Geschöpfe z u s c h n e i d e t, steht die andere (zoroastrische), daß er sie e r d e n k t (HSF. 3, F. 1.). Darum sind er und seine Kulturmächte *mainyu-* „Denker“. Der „himmelslichterfülltere der beiden Denker“ ist Y. 45, $_2$, in einer Stelle, die der Verfasser auch in Tirade 15 zitiert, Mazdāh selbst.

[4]) *avavat-ukʿtatā-* ist Kompositum, wörtlich: „das Ausspruchsein von so Großem“.

[5]) Mit finsterem Feuer, wodurch Krankheit und Tod entsteht: IIQF. IX, 15 ff.

[6]) *niš-har-*, zu ved. *sar-* „eilen“.

[7]) *yatʿnā* kann nur zu Sskt. *yatná-* gehören (gegen AiW. 1250); vgl. zu Yt. 19, $_{57}$ (HSF. 50 n. F. 13).

[8]) = kündet er in der ausgestrahlten Strophe von sich. Über *kaēš-* usw. s. die in den Indices von IIQF. IX, VII, Beitr. und HSF. unter „Lied“ und „Lehre“ verzeichneten Stellen.

Mazdāh, für die Spendungen (= Geschöpfe), für welche der (lichte) Gedanke das Höchste ist (oder: deren erstes der Gedanke war), daß er sich als den Allergrößten ausstrahlt (= für den Allergrößten erklärt).[1])

„So" (d. h. in den Versen *b-e)*: Ihm (= Mazdāh) strahlt (= weist) er die Spendungen (= Geschöpfe) zu,

13. in dem Sinne, daß das „gute Leben" dem Mazdāh gehört.[2])

„Des lichten" (d. h. in Vers *c—d*): Hier prägt er die dritte Strahlung (= Lehre) ein. (Mit den Worten:) „Gab er ... des lichten Gedankens" (Vers *c*) strahlt (= weist) er (Mazdāh) ihn (den Zaratᶜuštra) dem Gedanken zu, als den Lehrer für den Gedanken.[3])

„Gedankens": Durch dieses eine (oder: bloße) Wort macht er ihn (den lichten Gedanken) wirksam.[4])

„Der Werke (des irdischen Lebens)": Hier (= durch diese Worte) macht er das Leben wirksam.

14. Wie Mazdāh ausstrahlt (= verkündet), daß er (Mazdāh) für die Spendungen (= Geschöpfe) da ist, so auch, daß die Spendungen für ihn da sind. Er strahlt (= lehrt), daß die Herrschaft dem Herrscher gehört: „Darum, Mazdāh, dein ist die Herrschaft" (Y. 53, 9). Er strahlt (durch die Strophe) den Schwachen den Hirten (= Schützer) aus, wie (anderseits) dem Spitama den Freund.[5])

---

[1]) Dies bezieht sich auf die Verse *cd* des Ahuna Vairya: „gab er auch die Herrschaft ... dem Verstande, dem Herrscher".

[2]) D. h., daß Mazdāh als König im Lichthimmel herrscht, in den nach ihrem Tode die Wesen der lichten Schöpfung eingehen werden. *Hujīti-* bedeutet im Awesta immer das himmlische im Gegensatz zum irdischen Leben.

[3]) D. h. Mazdāh verkündet im Ahuna Vairya, Vers *cd*, daß Zaratᶜuštra als Erster die Lehre vom lichten Gedanken vorgetragen hat oder vielmehr — da die Strophe ja angeblich vor der Schöpfung der irdischen Welt gesprochen worden ist — vortragen werde.

[4]) = schuf er ihn und setzte ihn in Tätigkeit. *Aetavaityā* ist nicht Lokativ (AiW. 19), sondern instr. fem. sg.; zu ergänzen ist *vācā*. Wir haben gesehen, daß der Ahuna Vairya nach Tirade 10 derjenige Text ist, durch welchen die ganze lichte Schöpfung hervorgerufen wurde. Indem Ahura Mazdāh das Wort „Gedanke" aussprach, schuf er den lichten Gedanken und machte ihn wirksam, d. h. setzte ihn in die Tat um. In demselben Sinne wird *kārayaiti*, caus. zu ¹*kar-*, (nicht zu ²*kar-*, wie AiW. 448 angibt), in Vers 13g und 15c gebraucht. Wahrscheinlich hat das Wort auch an der vierten Belegstelle, Y. 20, 1 f., (Beitr., S. 37 u. 44) dieselbe Bedeutung, und es ist dort zu übersetzen: „dadurch macht er die Ausstrahlung (*kaešam*, = das Aussprechen des Wortes) wirksam", d. h. er ruft durch das Wort *aṣ̌am vahu vahištam asti* dieses lichteste und umfassendste aller Feuer ins Dasein, so daß es in Tätigkeit treten kann.

[5]) „Welcher Mann, o Mazdāh, ist ein Freund dem Spitama, dem Zaratᶜuštra?", Y. 51, 11 und „Zaratᶜuštra! Wer ist dein das Licht-des-Heils besitzender Freund...?", Y. 46, 14. *Urvatᶜa-* „Freund" nach der Tradition; die Belegstellen weisen eher auf Bedeutung „Beschützer", „Helfer".

Fünf Ausstrahlungen (= Lehren) bilden den ganzen Text. Der ganze Ausspruch ist das Wort des Herrschers Mazdāh.

15. Der lichteste,[1]) der Herrscher, Mazdāh, hat den Ahuna Vairya ausgesprochen; derselbe Lichteste hat ihn wirksam gemacht. Der Lichtlose[2]) stand mit ihm im Bundesverhältnis;[3]) da redete er (= Mazdāh) den Besitzer des Unheils (= den finsteren „Geist") an und sagte ihm ab, mit dieser Absage: „Nicht gehen vereint unser beider Gedanken, noch Lehren, noch Geisteskräfte (= Absichten), auch nicht unsere Wahlen (= Entscheidungen für Licht oder Finsternis) noch Worte, noch Werke, nicht unsere Erkenntnislichter, nicht unsere Lebenslichter" (= Y. 45, 2.).

16. Und dieser Text ist von Mazdāh gesprochen, besteht aus drei Distichen, aus den vier Ständen (= erwähnt die vier Stände)[4]) und wird durch die Himmelslichtstrahlung (*rāitī*) der fünf Himmelslichtstrahler (*ratu-*) bereitet.[5]) — „Woraus bestehen seine Distichen?" — Gutgedachtes, Gutgesprochenes, Gutgewirktes (= aus guten Gedanken, Worten und Werken). —

17. „Aus welchen Ständen?" — Der Besitzer des Sakralfeuers (*āt'ravan-*, = Priester), der auf dem Kriegswagen Stehende (*rat'ae-štā-*, = Kriegsadel), der viehzüchtende Weidebesitzer und das sich über das ganze Jahr erstreckende Wohlergehen, welches dem Manne folgt, der das Licht-des-Heiles besitzt, infolge seines leuchtenden Denkens, leuchtenden Redens, leuchtenden Wirkens, des der „Ausstrahler" (*ratu-*) gedenkenden, dem Erkenntnislichte (der Mazdayasnier) folgenden, (dem Manne,) „durch dessen Werke (= Wirksamkeit) die (sterblichen) Lebewesen (der lichten Schöpfung) durch das Licht-des-Heils gefördert werden" (= Y. 43, 6).[6])

18. „Welches sind die Ausstrahler (*ratu-*)?" — Der des Hauses (*nmānya-*), der des Dorfes (*visya-*), der des Gaues (*zantuma-*), der des Landes (*dāhyuma-*), und als fünfter der *Zarat'uštra* (= der mazdayasnische Papst in Ragā) in allen diesen Ländern außer der zarat'uštrischen Ragā. Die zarat'uštrische Ragā hat (nur) vier Ausstrahler (*ratu-*). — „Welches sind ihre „Ausstrahler?" — Der

---

[1]) = der das meiste Herrschaftsfeuer besitzende; vgl. Y. 20, 4 e und Beitr., S. 54 f.

[2]) = der finstere „Geist"; *aka-*: HSF. 48, F. 5; 57 n. F. 15. IIQF. IX, 42, F. 5. 129 n. F. 6.

[3]) *hit'u-vat*, adv., gehört selbstverständlich zu *hit'av-*. Zur Sache vgl. Y. 30, 3. 1 (Beitr., S. 69).

[4]) Eigentlich „Farben", was sich, wie das indische *varṇa-*, nur auf die mit bunten Farben aufgetragenen „Kastenzeichen" beziehen kann.

[5]) S. IIQF. VII, 122.

[6]) Der vierte Stand ist durch „Mann" bezeichnet, besteht also aus den Dienenden. Die bisher teilweise sehr mißverstandene Tirade wird im sprachlichen Teil, Kap. III, besprochen werden.

des H a u s e s und der des D o r f e s und der des G a u e s; der v i e r t e ist der Z a r a tᶜu š t r a.[1])

19. „Was ist das Gutgedachte?“ — Das der Besitzer des Lichtes-des-Heils, für welches (Gedachte) der (lichte) Gedanke der Erste (= maßgebend) ist. — „Was ist das Gutgesprochene?“ — Das himmelslichterfüllte Lied (= der Awesta-Text). — „Was ist das Gutgewirkte?“ — Das durch die Spendungen (= Geschöpfe), für welche das Licht-des-Heiles das Erste (= maßgebend) ist, auf Grund der Opferlieder (= des Awesta-Textes) (Gewirkte).
20. = Y. 20, 4: s. Beitr., S. 38.
21. Wir opfern für uns dem Teile des Ahuna Vairya (= dem Abschnitt des Yasna, welcher den Ahuna Vairya enthält). Wir opfern für uns dem Zugehörbringen und dem Denken und dem Singen und dem Opfern (= der Verwendung als Opfertext) des Ahuna Vairya.[2])
22. Wem von den seienden Männern ... usw.; s. Beitr., S. 238 ff.

Mit den Kommentaren zum Aṣ̌am vahu, Y. 20, (Text und Übersetzung Beitr., S. 36 ff.) und zum Yahya hatām, Y. 21, 1 f. (Text und Übersetzung Beitr., S. 246) teilt der zum Ahuna Vairya den Mangel einer grammatischen Terminologie. Bis auf die absonderliche Bildung *hišmāiryam* in 11b ist die Sprache frei von grammatischen Fehlern. Die Zäsur fällt 2mal in die Kompositionsfuge (8 f, 19 c), 1mal vor das Suffix (10 g) und das Pränomen (13 e). Einmal fällt ein stärkerer Sinneseinschnitt nicht in die Zäsur (15 d). Daß der zeitliche Abstand zwischen dem Ahuna Vairya und seinem Kommentar beträchtlich ist, beweist der Inhalt des letzteren.

Der Kommentator kennt den Verfasser des von ihm kommentierten Textes nicht mehr. Nach ihm handelt es sich um einen Ausspruch, den Mazdāh selbst vor der Erschaffung der gesamten sterblichen lichten Schöpfung, aber auch vor der des Sakralfeuers (*ātar-*, Tir. 2c) und aller lichten Feuer (2 g) an Zoroaster gerichtet hat (2a ff.). Zoroaster selbst also wie der angeblich ihm verkündete Text sind zur Zeit des Kommentators bereits mythisch geworden. Nach 8 spricht Mazdāh den Text sogar v o r der Erschaffung des Himmelsgebirges, der Sonne, des Wassers und der Erde, aber n a c h der der „himmelslichterfüllten Unsterblichen“. Diese sind erst spät zu einer Gruppe zusammengefaßt worden (s. Beitr., S. 130. 145. HSF. 3, F. 1. 135, F. 3.), deren Anzahl und Persönlichkeiten im späten Awesta noch schwanken (AiW. 146).

Die ganze priesterliche Hierarchie mit dem Zaratᶜuštra(-tama) genannten Oberpriester in Ragā besteht bereits, ebenso 4 Stände, welche

---

[1]) Der Zaratᶜuštra ist der in Ragā in Medien residierende mazdayasnische Papst, auch Zaratᶜuštratama „der oberste Zaratᶜuštra“ genannt. Für Ragā ist er zugleich der *dāhyuma-* = „zum L a n d e gehörige“ Ausstrahler.

[2]) S. zu Y. 20, 5, Beitr., S. 38.

große Ähnlichkeit mit den im Dharmaśāstra genannten 4 oberen Kasten haben. Wie in Indien bilden die Priester die erste, der Kriegsadel die zweite, die unter *nar-* zusammengefaßten Dienenden die vierte Bevölkerungsklasse, während die Viehzüchter nicht ihrer Beschäftigung, wohl aber ihrer Stellung nach den Vaiśya entsprechen. (16—18). Am beachtenswertesten wohl ist der Umstand, daß die Priester in dieser Ordnung die erste Stelle einnehmen. Zieht man das alles in Betracht, erwägt aber andererseits die im ganzen korrekte Sprache des Textes, so wird man kaum irren, wenn man ihn etwa in die spätachämenidische Zeit setzt.

Der wirkliche Inhalt des Ahuna Vairya ist eine kurze, geschichtlich richtige Darstellung der Wirksamkeit Zaratᶜuštras, die ihn als Begründer des Mazdāh-Kultes und damit als den Beschützer der Schwachen — der ohne ihn der Raublust preisgegebenen ansässigen Viehzüchter — preist. Der Ahuna Vairya ist also ein geschichtlicher *versus memorialis,* weiter nichts. Der Kommentator dagegen verlegt die Strophe nicht nur unmittelbar hinter die Schöpfung der „himmelslichterfüllten Unsterblichen“, sondern behauptet sogar, Mazdāh habe durch das Ausstrahlen = Aussprechen des Ahuna Vairya die ganze übrige lichte Schöpfung, und zwar auch die künftige, in's Dasein gerufen (Tir. 9). Mazdāh spricht die Schöpfung aus, d. h. er ruft sie durch sein Wort in's Dasein.

Den Ariern ist sonst, so viel ich sehe, der Gedanke fremd, daß die Welt durch ein Schöpfungswort in's Dasein gerufen worden sei, und man könnte versucht sein, unsere Kommentarstelle mit Genesis I in ursächlichen Zusammenhang zu bringen. Da aber nach Zaratᶜuštra selbst Mazdāh (die Weltvernunft) alles durch sein Denken, also durch den lichten Gedanken (*vahu- manah-*) geschaffen hat, der Gedanke aber in Gestalt des Wortes ausgestrahlt wird, welches bei allen Ariern als ein unsterbliches körperliches Wesen galt — daher der Glaube an seine Wirksamkeit als Opfertext, Fluch und Segen usw. —, so ist die Auffassung unserer Kommentarstelle in der Auffassung begründet, die Zaratᶜuštra selbst von Mazdāhs Wirksamkeit hegte, und damit die Annahme einer etwaigen Entlehnung einer semitischen Anschauung unbegründet.

Dem Glauben an den hohen Ursprung des Textes entspricht die Wichtigkeit und Wirksamkeit, die der Kommentar ihm beimißt (5—7. 10. 11).

Nach 14 g enthalte der Ahuna Vairya 5 Strahlungen = Lehren. Diese sind:

1. Zaratᶜuštra ist *ahū-* „Herr“ und *ratu-* „Ausstrahler (des Siegesfeuers)“ = Schützer der irdischen Lebewesen, Mazdāh das höchste und mächtigste Wesen der lichten Schöpfung (12a—e).

2. Alle Geschöpfe der lichten Schöpfung gehören dem Mazdāh, der sie dereinst in seinen Himmel aufnimmt (12 f. 13a).

3. Zaratᶜuštra ist der Lehrer, der die Lehre vom lichten Gedanken begründet hat (13b—e).

4. Die Herrschaft über die Welt gebührt der Weltvernunft (*mazdāh-*; 14 cd).

5. Mazdāh hat den Zaratʿuštra den Schwachen zum Hirten gesetzt, wie er andererseits dem Spitama einen beschützenden Freund (Vištāspa) gegeben hat (14ef).

Daß der Kommentar weder *ahū-* noch *ratu-* irgendwie mit der Rechtspflege in Verbindung bringt, ergibt sich aus Tirade 12. Es ist klar, daß der hier gegebenen Erklärung der Gedanke zugrunde liegt, daß Zaratʿuštra der *ahū-* und zugleich der *ratu-* der zur lichten Schöpfung gehörigen Sterblichen ist, wie Mazdāh der *ahū-* und *ratu-* der gesamten lichten Schöpfung; s. oben, S. 191 ff.

Folglich ist für den Verfasser *ahūca ratušca* (12b) gleichbedeutend mit *mazišto* „der Größte“ in 12e, und das kann nur τὸν μέγιστον βασιλέα, den obersten Herrscher bedeuten, den Inhaber aller Autorität wie den Schützer seiner Untertanen; vgl. 14c.

Für den Verfasser des Kommentars wie für den des Textes des Ahuna Vairya ist also *ahūca ratušca* die Bezeichnung des Herrschers nach seinen beiden Haupteigenschaften, wie wir sie oben aus den übrigen Belegstellen nachgewiesen haben.

Abgesehen von der soeben besprochenen Stelle, in welcher das Wort *ratu-* ganz im Sinne Zaratʿuštras verwendet wird, kommt es im vorliegenden Texte noch an folgenden Stellen vor:

In 5 dg werden die Lieder Zaratʿuštras (*gātʿāḥ*) als *ratu-* bezeichnet. Da nach arischem Glauben die Substanz der Lieder Feuer ist (s. IIQF. IX, 308 unter „Lieder“, Beitr., S. 280 und IIQF. VII, 250 unter „Lied“, HSF. 200 unter „Lied“ und 201 unter „Opferlied“), so ist ihre Bezeichnung als *ratu-* „Ausstrahler“ ohne weiteres verständlich, während eine Erklärung derselben auf Grund einer *a priori* angenommenen Bedeutung „Richter“ ganz unmöglich ist, selbst dann, wenn man mit Wolff falsch übersetzt: „hundert andere (als) Ratav's (wirkende) Gāϑās“. Daß die Opferlieder als Richter wirken sollen, ist doch einfach absurd.

Wenn gerade der Ausdruck *ratu-* für die Opfertexte verwendet wird, so hat das seinen Grund darin, daß die ganze Opferhandlung als eine Gegenstrahlung als dankbare Vergeltung für die vom Himmel ausgehende Strahlung des belebenden Lichtes auf die Erde betrachtet wurde, durch die man die unsterblichen Lichtmächte nährte und ihnen die gespendete Lichtsubstanz ersetzte, und daß darum alle beim Opfer beteiligten sterblichen und unsterblichen Personen, die Texte, die Geräte, die Opfergaben usw. technisch als *ratu-* „Ausstrahler“ bezeichnet wurden; s. unten, Kap. I, 4, C.

In Vers 17 e steht *ratu-mərət-* „der *ratu-* gedenkend“. Ob *ratu-* hier in

der Bedeutung der maßgebenden Priester, der unsterblichen Opferwürdigen oder überhaupt der Wesen der lichten Schöpfung steht — denn sie alle können, wie wir noch sehen werden, mit *ratu-* bezeichnet werden —, läßt sich nicht sagen. Vermutlich steht das Wort hier also in seiner allgemeinsten jungawestischen Bedeutung.

In 18 endlich sind mit *ratu-* die Vertreter der 5 Stufen der mazdayasnischen Hierarchie bezeichnet. Schon die übliche Bezeichnung des höchsten derselben mit *zaratᶜuštra-* oder mit *zaratᶜuštratama-* zeigt, daß sich die Priester als Nachfolger Zaratᶜuštras, als mit ihm wesensgleich fühlten. Darum bezeichnen sie sich, wie er selbst es in seinen Liedern getan hatte, in seinem Sinne als „Ausstrahler (des Siegesfeuers)" = Schutzherren.

Die Priester strahlen das Licht des Opferliedes und das der Lehre aus. Die Substanz des Opferliedes ist *aṣ̌a-*, und ein Bestandteil des *aṣ̌a-* ist nach den Anschauungen des jüngeren Awestas das *hvarnah-*„Siegesfeuer", durch das sie die lichte Schöpfung schützen. Darum führen sie das Beiwort *tᶜrāyavan-* „Schutz gewährend" (Yt. 5, 86 und 14, 46: IIQF. VII, 182 n. F. 2). Da sie nun außerdem die Opferhandlung leiten und ausführen, die ihrerseits als Strahlung gilt, so liegen verschiedene Gründe für die Bezeichnung der Priester als *ratu-* „Ausstrahler" vor.

Wie die vedischen, so bezeichneten auch die awestischen Iranier die Jahreszeiten und andere Zeitabschnitte als *ratu-* „Ausstrahler", was sehr verständlich ist, da sie als Viehbesitzer völlig vom Himmelslichte abhängig waren, dessen Vermehrung und Verminderung ihnen eben die Zeiten brachten. Auch hier heißt *ratu-*, wie bei der Bezeichnung der Priester und der Fürsten, „Ausstrahler" schlechthin, und daß es ganz falsch ist, wenn das AiW. [1]*ratu-* „Zeitabschnitt, Zeitraum" von [2]*ratu-* (in allen übrigen Bedeutungen) etymologisch und begrifflich trennt, das ergibt sich aus Y. 1, 3—7, wo die priesterlichen *ratu-*, und zwar die himmlischen wie die irdischen, als Teilpersonen der mit *ratu-* bezeichneten Tageszeiten aufgefaßt werden. Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß die Priester für die damaligen Mazdayasnier begrifflich und etymologisch mit den Zeiten zusammengehörten.

LES INSCRIPTIONS «HITTITES» HIÉROGLYPHIQUES SUR PLOMB, TROUVÉES À ASSUR.

ESSAI DE DÉCHIFFREMENT.[1])

Par

Bedřich Hrozný.

Article lu par M. R. Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 22 Septembre 1933, et présenté au Troisième Congrès International des Linguistes à Rome, 19—26 Septembre 1933.

Dans mon livre, Les inscriptions hittites hiéroglyphiques (= IHH), livraison I, Prague, Orientální Ústav, 1933 (formant le premier volume de la collection Monografie Archivu Orientálního, ed. by J. Rypka), j'ai essayé de déchiffrer plusieurs inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques, et de donner, en paradigmes, une première grammaire de leur langue. J'ai souligné le caractère indo-européen de cette langue — caractère que j'avais déjà fixé dans Archiv Orientální IV (1932), p. 373 et suiv. — et j'ai indiqué sa parenté — mais non son identité! — avec la langue nésite (hittite cunéiforme), plus particulièrement peut-être avec la langue lûite. Il s'agit, semble-t-il, d'une nouvelle langue indo-européenne, dont l'habitat plus ancien serait probablement à chercher, selon moi, en Galatie, Lycaonie et Phrygie, au temps de l'empire hittite, c'est-à-dire au milieu du deuxième millénaire av. J.-C. Ainsi s'expliqueraient très bien certaines ressemblances que j'ai constatées entre cette langue et les langues lycienne et lydienne. Le peuple qui parlait cette langue inconnue jusqu'à présent a détruit, semble-t-il, le puissant empire hittite, vers 1200 av. J.-C. Il s'est ensuite répandu, non seulement dans les pays hittites proprement dits, mais aussi dans la Syrie du Nord. En Asie Mineure, il fut plus tard poussé par les autres « peuples du Nord », dans les régions du Sud-Est, où il fonda le royaume de *Tuvana*-Tyana, tandis qu'en Syrie du Nord, son centre principal devint la ville de *Kargames*-Carchemish, sur l'Euphrate.

Quant au nom de ce peuple nouvellement découvert de l'Orient ancien, il me semble possible que ces destructeurs de l'ancien empire hittite, et ses héritiers en même temps, aient également hérité le nom-même des Hittites — ceci à l'instar des « Hittites cunéiformes », qui, originellement, s'appelaient, on le sait, les Nésites. Ajoutons que, d'après moi, quelques indices semblent recommander de rattacher la langue « hittite »-hiéroglyphique au

---

[1]) Avec une planche.

groupe *centum,* c'est-à-dire au groupe des langues indo-européennes de l'ouest (voir IHH, p. 58, n. 4, p. 70, p. 94 et suiv., et encore ci-dessous p. 216, n. 3, p. 228, n. 5 et p. 231, n. 2). Je renvoie d'ailleurs aussi à mon article, Die Entdeckung eines neuen indoeuropäischen Volkes im alten Orient, publié dans Prager Rundschau III, 1933 nº 4, pp. 266—278, où j'expose les principaux résultats de mes recherches sur cette nouvelle langue indo-européenne.[1])

Dans le présent travail, je tente de déchiffrer les fameuses « Bleiinschriften von Assur », c'est-à-dire les sept inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques gravées sur rôles de plomb, qui ont été trouvées en 1905 par Walter Andrae, pendant les fouilles de la Deutsche Orient-Gesellschaft à Assur, et publiées de manière très exacte par le même savant, dans son livre, Hettitische Inschriften auf Bleistreifen aus Assur, Leipzig, 1924 (46. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft). Ces rôles de plomb ont été découverts à environ 70 cm de profondeur, au-dessous d'une maison qui date probablement de la fin du 7e siècle av. J.-C., près de la tour du temple des dieux Anu et Adad, à Assur (voir Andrae, l. c. 6). Nous ne savons rien d'autre sur leur origine. MM. Gelb (voir son livre, Hittite Hieroglyphs I, 72 et suiv.), Bossert (voir Arch. f. Orientforsch. VIII, 134 et suiv.), et Forrer (Heth. Bilderschrift, 44 et suiv.; cf. aussi Meriggi dans OLZ 1932, 565, et 1933, 76) se sont occupés avec beaucoup de sagacité des premiers mots de ces inscriptions. Ils ont réussi à prouver qu'il s'agit de lettres. Mais le contenu de ces lettres restait jusqu'à présent tout à fait obscur.

En écrivant mon livre IHH, j'ai dû m'occuper très souvent aussi des lettres sur plomb d'Assur. Bientôt, je pus déterminer le sens d'un mot très fréquent de ces inscriptions, le mot , *u(?)*[2])*-tu-e*$^{(r)}$*-s,* qui signifie « envoi » (l. c. 45). Je reconnus ensuite, dans le mot , c'est-à-dire *-va-na,* un impératif de la deuxième pers. sg. (sans désinence, comme dans les langues indo-européennes), signifiant probablement « envoie ! » (l. c. 91,

1) Le caractère indo-européen de la langue « hittite »-hiéroglyphique a été reconnu également par P. Meriggi, dans ses articles de la Rev. hitt. et asian., fasc. 9 et 11, et dans Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XL, tandis que E. Forrer, Heth. Bilderschrift 61, considère cette langue, qu'il nomme « tabalienne » (!) et qu'il rapporte en même temps aux Pélasges (!), comme une parente éloignée des langues indo-européennes. Notons encore que H. Th. Bossert a proposé, dans son livre Šantaš und Kupapa, p. 77 et suiv., de voir dans le « hittite » hiéroglyphique une langue apparentée au churrite, donc à une langue non indo-européenne.

2) Ou *ḫà?* Voir à ce propos IHH 115 et suiv.; voir aussi l'excellent article de H. Pedersen, ci-dessus, p. 177 et suiv., et la suite du présent travail. — Ajoutons, à cette occasion, que les caractères « hittites »-hiéroglyphiques de cet article appartiennent à l'Imprimerie d'Etat de Prague. Ils ont été faits d'après les dessins de M. K. Dyrynk, directeur technique de cette imprimerie.

n. 3, et 93). L'idéogramme ≫ représente, à mon avis, une voie de caravanes; il rappelle le signe cunéiforme [cuneiform sign] pour *ḫarrânu* « voie, chaussée; caravane »; il s'agirait donc ici d'envois faits d'une ville à l'autre, par caravanes. Ainsi je pouvais déjà donner, l. c. 55 et suiv., quelques indications sur le contenu de nos inscriptions: celles-ci traitent, en général, des envois de lièvres, de volaille (? — mais voir encore plus bas), de pains, etc., qu'un certain *Taksalas* demande, pour les faire particulièrement servir à des offrandes, semble-t-il. Peu de temps après, dans mon article, Die Entdeckung eines neuen indoeuropäischen Volkes im alten Orient, p. 11, n. 3 (Prager Rundschau, III, 1933, nº 4), j'ai pu donner une traduction complète de deux de ces lettres (Lettres b et d). Depuis, j'ai continué de travailler sur ces très intéressants textes, et j'espère avoir réussi à les déchiffrer tous, dans leur ensemble au moins. Il reste assez de passages obscurs, certes, dont je ne peux garantir la traduction, surtout dans le cas des *hapax legomena*; mais l'interprétation des lettres assyriennes et babyloniennes n'offre-t-elle pas fréquemment des difficultés analogues? On ne s'étonnera pas de trouver des passages non traduits, ou traduits de façon approximative, dans cette première interprétation de lettres, dont la langue commence seulement à être déchiffrée. L'expérience que m'a laissée mon déchiffrement des textes hittites-cunéiformes, ne me permet guère d'espérer que ma traduction des lettres « hittites »-hiéroglyphiques sur plomb soit bien accueillie dès le premier moment par la critique. J'espère cependant que l'avenir en confirmera la justesse, en général au moins. Quoi qu'il en soit, j'aurai atteint le principal de mes buts, si mes traductions pouvaient seulement servir de base utile aux recherches ultérieures sur ces importants textes, écrits dans une langue indo-européenne inconnue jusqu'ici.

Notons enfin l'intérêt doublement grand de ces textes. D'une part, étant donné leur caractère épistolaire, ils offrent des formes verbales et pronominales qui ne se rencontrent pas dans les autres textes « hittites »-hiéroglyphiques, de caractère votif en grande majorité: nous voulons parler surtout ici des formes de la deuxième personne, sg. et pl. Par leur contenu, d'autre part, ils nous révèlent maints détails sur la civilisation et la religion des « Hittites » hiéroglyphiques. Voir d'ailleurs encore le chapitre final de cet article.[1])

*

---

[1]) Quant au commentaire succinct, donné dans les notes qui accompagnent la transcription et la traduction, je me permets de rappeler que la plupart des formes usitées dans ces textes, a déjà été traitée dans mon livre IHH; il n'était donc pas nécessaire de revenir ici sur ces différents points. — Avec l'aimable permission de M. le prof. Andrae, je reproduis sur la planche I les rôles a et f + g, tels qu'ils ont été trouvés à Assur, ainsi que la Lettre a, développée. — Qu'il me soit permis de remercier cordialement aussi M. le prof. Holger Pedersen (Copenhague) et Mme M. Vokoun-David (Prague) qui ont bien voulu lire les épreuves de cet article.

Lettre a.

Col. I.

(1)|<[1])*á* (2)*-là-ja* (3)|<*já-p(a)* (4)*-tà-va*$^{(r)}$*-ā* (5)|<*ta-k(a)-sa* (6)*-la-s-va-a*

Au maître(?) *Japtavâs,* *Taksalas*

(7) *-u(?)*[2]) (8)*-a*$^{(r)}$*-tà-a* (9)|<*sa-nu-va*$^{(r)}$ (10)|<*na*$_1$*-na*$_1$*-sá* (11)|<*e-mé-ja* (12)*-u(?)*[2])*-va-ja*

dit. Également(?) (ô messager) tu diras(?)[3]): «Moi,

(13)|<*á-pá*[4]) (14)|<*u(?)*[2])*-tu-e*$^{(r)}$ (15)|<*ta*$_1$*-vá(?)*[5])*-u(?)*[2]) (16)*-va-tu-ta*$_1$*-ta* (17)|<*ta*$_1$*-ja-a*$^{(r)}$

j'envoie ici (?=*ja*)[6]) ceci.[7]) A toi ceci, de telles(?) (choses?)[8])

---

[1]) Le signe |< sépare, ou peut-être plutôt unit les mots; cf. Forrer, Heth. Bilderschrift 3 et suiv.

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Ou peut-être: Répète (ô messager) ainsi? Dans l'Orient ancien, une lettre n'était considérée que comme réplique et contrôle d'un message oral. — Pour la racine **sanu(va)-*, probablement « autre », d'origine sémitique semble-t-il, voir déjà IHH 10, n. 2. Dans nos textes, cette racine apparaît tantôt comme adjectif: *sa-nu-va-in* acc. sg., d, III 2—3, e, III 34—35, ce qui signifierait peut-être « une autre (fois) », c'est-à-dire « également » (cf. encore ll. cc.) — tantôt, le plus souvent, comme adverbe (dat.-loc. sg.?): *sa-nu-va-ā*, c, IV 9, g, IV 2; *sa-nu-va-a*, d, II 8; *sa-nu-va*, e, III 23, ce qui signifierait probablement aussi « une autre (fois); également ». L'usage de ce mot rappelle celui de l'adverbe ḲA.TAM.MA = *apênišša*n « de même, également », dans les textes de Boghazkeui. Les formes *sa-nu-va*$^{(r)}$ ou *sa-nu-va*$^{(r)}$*-a* des adresses des Lettres a, b et d, sont peut-être aussi des adverbes; pour l'« épine », que je transcris ici $^{(r)}$ et qui, à mon avis, marque surtout la longueur d'une voyelle, plus rarement un *r*, voir IHH 101. Il me semble moins probable qu'il s'agisse ici de formes verbales de la 2e p. sg. impér. Je trouverais plutôt de telles formes, dans les mots *sa-nu-va-ā*, e, II 37, et *sa-nu-va-a-i*, b, III 1—2, qui signifient peut-être « donne une autre (chose), donne de nouveau, rends ». — Avec la forme *na*$_1$*-na*$_1$*-sá*, peut-être 2e p. sg. prés., je compare particulièrement la 1ère p. sg. prét. *na*$_1$*-na*$_1$*-vá(?)* « j'ai commandé(?) », f, I 30. Il me semble peu probable qu'il s'agisse en ce cas, d'un adverbe analogue au nés. *eniššan* « ainsi »; si nous considérions *na*$_1$*-na*$_1$*-sá* comme un adverbe, alors, bien entendu, il nous faudrait voir un impératif dans le mot *sa-nu-va*$^{(r)}$.

[4]) La lecture de ce signe a été déterminée par Meriggi, dans Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XL, 237 et 266, et dans Revue hitt. et asian. 11, 119.

[5]) [Pour la lecture du signe ⟨signe⟩, voir encore ci-dessous.]

[6]) Cette traduction de la particule enclitique *-ja* me paraît très douteuse; cf. aussi IHH 86. Les autres particules enclitiques de la langue « hittite »-hiéroglyphique exigeraient aussi une étude approfondie, systématique, qui ne saurait prendre place ici.

[7]) C'est-à-dire les objets apportés par le messager.

[8]) Moins probablement: à toi (? Cf. IHH 86).

(18)*à(?)-u(?)-e*[1])
j'ai

Col. II. (1)*pa*$^{(r)}$*-e*$^{(r)}$*-u(?*[2]*)* (2)*va-mu-a* (3)*u(?*[2]*)-tu*$^{(r)}$*-n* (4)*jā-e* (5)*ma-vá(?)-u(?)*[2])
données.[3]) Et à moi, l'envoi que tu m'a-

(6)*-e* (7)*-là(?)-pa-la-ta* (8)*jā-e-va* (9)*ve*$^{(r)}$*-pa-a* (10)*-me-a-s*[4]) (11)*ja-n*
vais annoncé(?), ici le messager(?)[4]) cet (envoi)

(12)*e-pa*[5]*)-u(?)*[2]) (13)*-e*$^{(r)}$*-ta* (14)*ka*$^{(r)}$*-me-sà-e* (15)*-á* (16)*-tu-na-n(u)-va-mu*
a fait entrer, à la ville de Karmesas. Et la caisse[6])

(17)*já-ja* (18)*já-e* (19)*ma-vá(?)-u(?)*[2])
que tu as envoyée ici

Col. III. (1)*-va-na-ta* (2)*à(?)-u(?)-u(?)*[7]) (3)*-va*$^{(r)}$*-mu-ta*$_1$ (4)*já-a*$^{(r)}$ (5)*-u(?)*[2]*)-n*
à moi, je l'ai reçue (?) de même (?) ici.

(6)*va-mu-ta*$_1$ (7)*ta*$_1$*-ja*$^{(r)}$*-a* (8)*-e* (9)*-li-ā-ta*[8]) (10)*ta*$_1$*-vá(?)-u(?)*[2]) (11)*-va-mu-ta*$_1$
Pour moi, de telles(?) (choses ?)[9]) as-tu chargées(?)?[8]) Et (?) toi à moi,

[1]) Ou *ar-ḫà-e*? Voir Forrer, l. c. 39 et suiv., et H. Pedersen, ci-dessus p. 185.

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Pour ce verbe, voir Meriggi, dans Rev. hitt. et asian. 11, 119, et W. Z. K. M. XL, 271 et 275.

[4]) Cf. par ex. aussi Carch. I, A 6, 4 (IHH 75); ibid. A 2, 5 et 6, etc.

[5]) Cf. l'indo-eur. **epi*, gr. ἐπὶ, skr. *ápi*, etc. « près de là, là-dessus »? Voir aussi p. 216, n. 4, p. 231, n. 3, et p. 233, n. 3.

[6]) D'après son idéogramme, le mot **atunas* ne peut désigner qu'une caisse ou boîte. Voir encore f, III 16—17 et comparer p. 224, n. 6.

[7]) Ou *ar-ḫà-ḫà*?

[8]) Pour ce verbe, voir ci-dessous la Lettre f, I 24 (cf. 31—33), et IV 32—33.

[9]) Moins probablement: toi(?); cf. p. 211, n. 8.

(12) -*já-s*$_1$ (13) *nu-ma-ā* (14) |<*u(?)*[1]*)-la*$^{(r)}$*-la* (15) |< *-ma-a* (16) *-là*$^{(r)}$*-i-a* (17) *3-i-a* (18) |<*na-pa-va*

le..., les intestins(?), le foie(?) d'un lion[2]), 3 ou[3])

Col. IV.

(1) *4-i* (2) |< *-e* (3) *-ru-ta-i* (4) |< (5) *-ta-p(a)-sà* (6) *-la-ā-e* (7) |< -

4 oiseaux[4]), des lièvres[5]) pour la double hache (et pour)

(8) *va-è*$^{(r)}$*-ma* (9) |<*-va-na-a* (10) |< *-s(à)-vá(?)* (11) *-ta-s-u(?)*[1]*)-va-mu* (12) |< *-me-*

l'éventoir(?)[6]) envoie! Aussi 50 boisseaux (?)[7])

---

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) Probablement pour tirer des présages, de l'observation de ces parties du corps du lion. Le lion était l'animal sacré de la « déesse nue », parèdre du dieu de l'orage *Tešub;* voir Dussaud, La Lydie 50 et cf. Contenau, La glyptique syro-hittite 43.

[3]) Cf. Meriggi, dans Rev. hitt. et asian. 9, 49.

[4]) Pour tirer également des présages, de l'observation du vol et des cris des oiseaux; moins probablement: pièces de volaille. Pour *erutas* « oiseau(?) », cf. peut-être ὄρνις « oiseau » d'une part, et ῥυνδάκη « colombe » (v. Bossert, Šantaš und Kupapa 73), d'autre part? Pour l'oiseau, comme animal sacré de la Grande Déesse de l'Ouest, voir Contenau, Glyptique syro-hittite 43.

[5]) Le contexte me semble recommander la supposition que les lièvres étaient, eux aussi, destinés à servir d'animaux d'oracles; de leurs mouvements et de leurs sauts, les prêtres « hittites » pouvaient sans doute tirer de nombreux présages. Mme M. Vokoun-David me rappelle la note 1 de la p. 58 du livre cité plus haut, de M. Dussaud, La Lydie et ses voisins aux hautes époques, où le lièvre est considéré comme l'animal sacré du dieu-montagne; voir ibid. fig. 5, la reproduction d'un cylindre anatolien où le dieu-montagne offre un lièvre. Comme animal sacré de ce dieu, le lièvre pouvait passer, aux yeux de ces anciens Orientaux, pour initié aux pensées et aux intentions de son maître divin, et pour être capable, par conséquent, de révéler l'avenir. Ainsi s'expliquerait peut-être non seulement son rôle, encore hypothétique d'ailleurs, dans l'art divinatoire des « Hittites » hiéroglyphiques, mais encore le fait que ce peuple désignait aussi, par l'image d'un lièvre, le vice-roi ou le prince (v. p. ex. IHH 10 et suiv.). Le lièvre était donc un animal très estimé du peuple « hittite »-hiéroglyphique. Sur son très intéressant nom « hittite »-hiéroglyphique, *tapsalâ, tabšalâ,* que je compare au mot turc *tavšan* pour le lièvre, voir IHH 55 et 118.

[6]) La double hache et l'éventoir (v. Bossert, Šantaš und Kupapa 75) sont évidemment des symboles du dieu de l'orage: avec la double hache, ce dieu produit la foudre, avec l'éventoir, il déchaîne l'ouragan. L'idéogramme figurant la double hache et l'éventoir exprime sans doute ici le nom d'un sanctuaire du dieu de l'orage. — Il me semble

(13) *la-i-a* (14) *50 ≫-va-na* (15) |< *u(?)*[2]*)-tà-ā* (16)*-pa-va-mu* (17) (18)*-va-ma-e*

de grain[1]), envoie-moi! Puis des pains (? gâteaux ?)[3]) à moi, pour la double

(19) |< *ja-ā* (20) |< *≫-va-na*

hache (et pour) l'éventoir(?), envoie ici!»

Lettre b.[4])

Col. I. (1) |< *á*(2)*-là-ja* (3) |< ▭ *-na-va*$^{(r)}$*-ā* (4) |< *ta-k(a)-sa* (5)*-la-s-va-e* (6) |< *sa-*

Au maître (?) ▭ *-navâs*[5]), *Taksalas* (dit). Égale-

nu-va$^{(r)}$*-a* (7) |< *na*$_1$*-na*$_1$*-sá* (8) |< *á-mu* (9)*-u(?)*[2]*)-va-mu* (10) |< *á-pá* (11) |< *u(?)*[2]*)-tu-e*$^{(r)}$

ment(?) (ô messager) tu diras(?)[6]): «Moi, j'envoie ceci.

---

assez improbable de voir, dans le signe ▭, une crécelle (pour repousser l'orage?) ou bien un instrument de musique.

[7]) Si le sens du mot *-melaja* pl. — cf. lettre c, III 4—5 — est réellement « boisseaux » — on attend ici une mesure de capacité — ce mot pourrait se rattacher à la racine indo-européenne **mē-* « mesurer » de laquelle dérivent par ex. le lat. *modius*, le gr. μέδιμνος, le got. *mēla* «boisseau». Pour l'acc. sg. *melaèn*, voir ci-dessous p. 218, n. 2.

[1]) Le mot hiéroglyphique *-s(à)-vá(?)-ta-s* signifie probablement « grain », étant donné son idéogramme qui figure assez clairement un grain, étant donné aussi la grande quantité demandée de cette denrée. Ce mot n'a sans doute rien à faire avec le mot égyptien *sw-t*, copt. **ⲥⲟⲩⲟ** *(swo)* « blé ».

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Cf. Lettre d, II 16 — III 1.

[4]) Déjà traduite par moi dans Prager Rundschau III, 1933, n⁰ 4, 274, n. 3.

[5]) Nom propre du destinataire de la lettre. Cf. le nom du destinataire de la Lettre d, I 3—4. S'agirait-il ici de la même personne? — Il ne me semble pas impossible que ce nom ne soit à lire *Parnavâs.* Voir le nés. *parnaš* « maison, cour », et particulièrement l'important article de H. Pedersen, ci-dessus p. 179 et suiv.

[6]) Voir p. 211, n. 3.

(12) |< *ta_1-vá(?)-a* (13) *-pa-va-mu* (14) |< *1-tà-n* (15) |< *ja-n* (16) |< [sign] *-ma* (17) *-$e^{(r)}$-tà-n*

Puis toi-même, cette seule chose (littéralement:

(18) |< *$^{d}e_2$(?)-na* (19) |< *a-i* (20) *-ā-e* (21) |< *e-va*

parole), fais à moi.[1]) Lorsque

Col. II.

(1) |< *á-pá* (2) |< *ku-ru-bá* (3) |< *já-ā* (4) |< [sign] *-e* (5) *-va-$e^{(r)}$-ma* (6) |< [sign] *-p(a)-*

cette offrande[2]) qui(?)[3]), à l'éventoir(?) (et à) la double hache

(7) *sà-la-ā* (8) |< *à(?)-u(?)-e*[4]) (9) |< [sign] *-s(a)-u(?)*[5])*-n* (10) |< *va-$e^{(r)}$* (11) |< [sign]

(est destinée), des lièvres, je l'ai scellée(?);[6]) alors scelle(?)

-$u^{(r)}$(?)[7])*-ja* (12) |< *va-ma-$e^{(r)}$* (13) |< *à(?)-u(?)-a*[8]) (14) |< [sign] *-va-na* (15) |< [sign] *-kú(??)-va-*

(-la) (également) et renvoie-la moi! Et pour ce que tu

---

[1]) Pour cette proposition, voir déjà Archiv Orientální V (1933), 116. Ne pouvons-nous comparer l'impératif hiéroglyphique *^{d}e(?)-na a-i-a(-e)* avec l'impératif cunéiforme *a-ni-ja*, KUB XIII, 2, III 40?

[2]) Ou: cadeau. Cf. les mots babyloniens *kurbânu, ikribu, takribtu* « cadeau, offrande » et le verbe babylonien *karâbu* « faire hommage de ».

[3]) Cf. l'usage du babylonien *ša*, pronom relatif et démonstratif, mais aussi particule du génitif.

[4]) Ou *ar-ḫà-e*?

[5]) Ou *ḫà*?

[6]) Littéralement peut-être: liée et scellée. L'idéogramme [sign] figure, à mon avis, une corde munie d'un sceau.

[7]) Ou *ḫà*$^{(r)}$?

[8]) Ou *ar-ḫà-a*?

(16) *na-i-u(?)*[2]) *-va*[3]) (17) |< *e-pa-i*[4]) (18) |< *já-a*$^{(r)}$*-e* (19) |< *e-s-tà* (20) |< *e-va*[1]) (21) |< *2-i-a*[5])

as écrit(?) sur les chiens(?)[3]), alors donnes (-en) de nouveau(?)

Col. III.

(1) |< *sa-nu-va* (2) *-a-i* (3) |< [ideogram]*-va* (4) *-mu-ta-e-i*[6]) (5) |< na_1*-a*$^{(r)}$*-e* (6) *-va-mu-*ta_1

2! (Quant au)...[7]) (pour) moi, ne me

(7) |< [sign]*-va-na*

(l')envoie pas ici(?)!»

Lettre c.

Col. I.

(1) |< *á-là* (2) *-ja-va* (3) |< *ga-ga-ā* (4) |< *já-sá* (5) $-s_2$*-tà-me-u(?)*[2]) (6) |< *ta-k(a)-sa-*

Au(x) maître(s)(?) *Gagâs* et *Jasastames, Taksa-*

---

1) Le petit trait qui se trouve sous le signe *va* est sans doute à négliger.

2) Ou *ḫà?*

3) On croit pouvoir distinguer une tête de chien, dans le premier signe de [signs]-*va-na-i*. Le signe [sign] a probablement ici une valeur phonétique. Le caractère indo-européen de la langue « hittite »-hiéroglyphique étant déjà hors de doute, peut-on voir, dans ce mot, le mot indo-européen bien connu pour « le chien », à savoir **kuon-*, **kuon-*, gr. κύων, skr. *çván-*, *çuván-*, got. *hunds*, etc., et donner par conséquent la lecture *kú* au signe [sign] ?? Le nom géographique [signs], Carch. II, 15**, 4, ne serait-il pas à lire *Kú*$^{(r)}$ (??)*-va-na-tà* [sign] « de *Kumanu*-Comana »?? Notons qu'ailleurs, il arrive aussi assez souvent que le signe en question soit suivi du signe [sign], ce qui semble recommander pour lui une valeur en *-u*; voir par ex. Lettre e, IV 15, M 2, XLVII, etc. Il ne me semble pas possible de voir dans notre mot un nom géographique, un gentilice en *-vanai*. Si ma lecture *kuvanai* (??) « chiens », donnée ici sous toutes réserves, est juste, ce mot serait une nouvelle preuve pour le caractère *centum* de la langue « hittite »-hiéroglyphique.

4) Pour *epai*, voir encore Lettre f, III 32 et cf. ibid., IV 34.

5) A lire probablement *tuva-i-a*. Voir IHH 83 et suiv.

6) *-e-i* représente-t-il ici la particule emphatique, écrite ailleurs *-e*? Cf. IHH 94.

7) L'objet mystérieux figuré par l'idéogramme [ideogram] rappellerait un peu le double sac que l'âne porte encore de nos jours en Orient.

(7) *la-s-va* (8) |< [signe]*-e* (9) *-u(?)*[1]*-a*$^{(r)}$*-tà* (10) |< *á-pá* (11) *-va-ja* (12) |< *u(?)*[1]*-tu-e*$^{(r)}$

las dit: «J'envoie ici(?) ceci.

(13) |< *á-t(e)*[2] (14) *Ku(?)-sa-sa-ru-va*$^{(r)}$ (15) |< *ta*$_1$*-mí-ja-*

Mais[2]) pour(?)[3]) *Kusasaruvas(?)*, j'envoie

Col. II. (1) *va-ma-ja*[4] (2) |< *u(?)*[1]*-tu-e*$^{(r)}$ (3) |< *á-pá* (4) *-u(?)*[1]*-va-tu-ta*$_1$*-ta*

de telles(?) (choses?). Et(?) ceci pour(?) lui,[5])

(5) |< *na-a-e* (6) |< *à(?)-u(?)-e*[6] (7) |< *ma-vá(?)-u(?)*[1] (8) |< *pa*$^{(r)}$*-e*$^{(r)}$*-va*[7] (9) |< *á-pá-*

non de ma part j'ai donné.[7]) Et(?) voici(?),

(10) *u(?)*[1]*-va-mu-ta* (11) |< *jā-e* (12) |< *já-u(?)*[1]*-n* (13) |< *ta*$_1$*-s(á)-tà-s(a)*[8] (14) |< *va-mu-ta*

quel que soit (l'envoi?) que tu ramasseras(?)[8]) pour moi, et le

(15) |< [signe]*-tu-va-a-ja* (16) |< *já-ja* (17) |< *ta*$_1$*-s(á)-tà-s(à)*[8]

paquet (? sac ?) que tu ramasseras(?)[8]) pour moi,

---

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) Le mot *à-t(e)*, pour lequel je renvoie encore, par ex., à la Lettre e, III 3 et 10, et à la Lettre f, II 27, semble avoir à peu près le sens de « mais ». Cf. peut-être le lat. *at* « mais », gr. ἀτ-άρ « mais », etc.?

[3]) C'est-à-dire: au nom de?

[4]) Ce signe est inversé, de droite à gauche, sur l'original.

[5]) C'est-à-dire: en son nom? Voir n 3.

[6]) Ou *ar-ḫà-e*?

[7]) Avec la forme *pa*$^{(r)}$*-e*$^{(r)}$*-va*, comparer la forme *pa*$^{(r)}$*-e*$^{(r)}$*-u*(?*ḫà*??), Lettre a, II 1.

[8]) Pour les formes verbales [signes] (c, II 13), probablement *ta*$_1$*-s(á)-tà-s*, et [signes] (c, II 17), probablement *ta*$_1$*-s(á)-tà-s(à)*, le sens approximatif de «tu ramasses(?) » ou « tu ramasseras(?) » me semble très vraisemblable. La même signification « j'ai ramassé(?) » est peut-être à supposer également pour la forme [signes]

Col. III. (1) (2) (3) (4)

(1) *va - mu - ta*$_1$ (2) 10 *u(?)*[1]*)-sà-pá-n* (3) *-u(?)*[1]*)-va-mu* (4) -
pour moi 10..... et un boisseau(?)[2]) de.....

(5) (6) (7) (8) (9)

me (5) *-la - e - n*[2]) (6) *-va - na* (7) *-ta* (8) *-p(a) - sà - la* (9) *-ā - u(?)*[1]) *- va*
m'envoie! Aussi(?) des lièvres

(10) (11) (12) (13) [3])(14)

(10) *-va* (11) *-e*$^{(r)}$*-ma-a* (12) *já-ta-u(?)*[1]) (13 *^{d}nu-tà-s(à)* (14) 4-*i*

pour la double hache (et pour) l'éventoir(?) autant que tu veux(?), (et) 4

Col. IV. (1) (2) (3) (4) (5) (6)

(1) *na-pa-va* (2) 5-*n-e* (3) *-e* (4) *-ru-tà-n* (5) *va-mu-ta*$_1$ (6) *-va-nu*
ou 5 oiseaux(?), à moi ici(?) envoie!

(7) (8) (9) (10)

(7) *u(?)*[1]*)-la*$^{(r)}$*-a-u(?)*[1]) (8) *-va-mu-ta*$_1$ (9) *sa-nu-va-ā* (10) *-va-na*
Aussi(?) des intestins(?)[4]), à moi ici(?) également(?) envoie!»

, f I 20—21 et II 4—6, que je voudrais lire *é-a ta*$_2$*-s(à)-tà-vá(?)-a.* Le signe est, semble-t-il, à identifier avec la main , pour laquelle j'ai proposé, dans IHH 114, la lecture *ta*$_2$. Je rattache aussi à ces formes verbales le nom , e, I 10—11, *ta*$_1$*-s(a)-ta-mu-tà-sà,* dans lequel je vois une expression pour « des (choses, offrandes, cadeaux, impôts) ramassés(?) ». Cf. encore M XI 4? Pour le fait que l'auteur emploie ici la deuxième personne sg., quoiqu'il adresse sa lettre à deux destinataires, voir IHH 91, n. 3.

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) L'acc. sg. *melaën* rappelle des formes nésites telles que *lingain* «serment», etc. Pour le pluriel *melaja*, voir p. 214, n. 7.

[3]) Le signe est inversé, de droite à gauche, sur l'original.

[4]) Voir a, III 12 et suiv.

Lettre d.[1])

Col. I.

(1) ⵂ*á-là*(2)*-ja-va* (3)ⵂ[sign](*?*)[2])*-na-já*(4)*-[va*$^{(r)}$*?]*[3])*-ā-a*(5)*[*ⵂ*Ta]-k(a)-sa-a-*

Au maître(?) [sign](?) *-naja[v]âs*[3]), *[Ta]ksa-*

(6) *[la]-s*$_1$*-va* (7)[ⵂ[sign]]*-u(?)*[4])(8)*-a*$^{(r)}$*-tà-e* (9)ⵂ*sa-nu-va*$^{(r)}$ (10)ⵂ*na*$_1$*-na*$_1$*-sá* (11)ⵂ*s-pá-lu*$^{(r)}$*-*

[la]s [d]it. Egalement(?) (ô messager) tu diras(?), et(?) dis distincte-

(12) *u(?)*[4])*-va-a*$^{(r)}$ (13)ⵂ*á-mé-e*(14)*-ja-u(?)*[4])*-a* (15)*-va-ja* (16)ⵂ*á-pá* (17)*u(?)*[4])*-tu-e*$^{(r)}$

ment(?)[5]): « Moi, j'envoie ici(?) ceci.

Col. II.

(1)ⵂ*va-ja* (2)ⵂ*jā-e* (3)ⵂ*já-u(?)*[4])*-n* (4)ⵂ*u(?)*[4])*-tu*$^{(r)}$*-n-a* (5)ⵂ*u(?)*[4])*-tu-e*$^{(r)}$*-a*

Et quel que soit l'envoi que j'envoie,

(6)ⵂ*ta*$_1$*-vá(?)-pa* (7)*-va-mu-ta*$_1$ (8)ⵂ*sa-nu-va-a* (9) *a-i-a* (10)ⵂ[sign]*-á* (11) *-tu-tà-i*

toi, fais-le moi donc également(?)! Des vaisseaux de libation en forme de soulier (avec la boisson?)[6])

---

1) Déjà traduite par moi dans Prager Rundschau III, 1933, n° 4, 274, n. 3.

2) Je complète ce signe d'après la Lettre b, I 3; voir ci-dessus.

3) Peut-être à compléter ainsi, d'après la Lettre b, I 3, voir ci-dessus. Pour une lecture possible *Parnajavâs(?)* de ce nom, voir p. 214, n. 5.

4) Ou *ḫà*?

5) La forme *s-pá-lu*$^{(r)}$ ne serait-elle pas la 2e pers. sg. imp. et peut-on rappeler ici got. *spillōn* « annoncer, raconter », ags. *spellian*, angl. *spell*, etc.? Voir encore e, I 8—9 et f, I 10—11.

6) Je propose cette traduction, en rappelant les souliers d'argile que nous avons trouvés pendant nos fouilles du Kultépé, et qui servaient peut-être aux libations; cf. aussi semblable chaussure cappadocienne, dans H. de Genouillac, Céramique cappadocienne I, 18 et suiv., II, 41, et pl. 28 et 29. La distinction faite par notre texte, entre des *atutai* ordinaires (acc. pl.), et un *jalalasan* (acc. sg.), réservé au « maître », nous inciterait encore à supposer que ces mots désignaient les boissons contenues dans ces vaisseaux, et particulièrement destinées aux libations, plutôt que ces vaisseaux-mêmes.

(12) |< ≫ -*u*$^{(r)}$*(?)*[1]*)-va-na* (13) |< [sign] *-ma-là*$^{(r)}$ (14) *-i-u(?)*[2]*)-va-ta*$_1$ (15) |< ≫ -*u*$^{(r)}$*(?)*[1]*)-va-na*

envoie! Aussi(?) un foie(?)[3]) envoie ici(?)!

(16) |< [sign] -*u*$^{(r)}$*(?)*[1]*)-tà* (17) *-u(?)*[2]*)-va-mu*[4])

Aussi(?) du pain (?gâteau?)[4])

Col. III. (1) *Tuva*$^{(r)}$*na(?)-li-n*[5]) (2) |< *sa-nu-va* (3) *-i-n-a* (4) |< ≫ *-va-na* (5) |< *vé-na-va* (6) [sign] *-ja-*

Tuvânéen(?)[5]) également(?)[6]) envoie-moi! Au maître, un vaisseau spé-

(7) *la-la-sá-n* (8) |< *já-tà* (9) *-sà-me-n-a* (10) |< ≫ *-u*$^{(r)}$*(?)*[1]*)-va-na* (11) |< *na-va-mu-a*

cial(?) de libation en forme de soulier de la meilleure qualité(?) (avec la

(12) |< *á-pá* (13) |< *jā-e* (14) |< ≫ *-va-na-sá* |<

boisson?)[7]) envoie! Tu ne m'envoies pas cela ici!»

---

1) Ou *ḫà*$^{(r)}$?

2) Ou *ḫà*?

3) Ou pluriel: des foies? Cf. a, III 12 et suiv. — Sur l'original, la ligne verticale du signe pour « le foie(?) » est un peu recourbée vers la gauche.

4) Cf. a, IV 15 et suiv.

5) Voir IHH, p. 11, n. 15 et 16, p. 42, et ci-dessous Lettre g, I 17—19. Peut-être s'agit-il ici de pains ou gâteaux, employés dans le culte de la ville de *Tuvana*-Tyana(?). Les pains mentionnés dans g, I 17—19, avaient la forme de disque solaire, et servaient, semble-t-il, au culte solaire de cette ville. Les gentilices dérivés du nom *Tuvana* sont: *Tuvanuvanas*, IHH 58 et 60, n. 1; *Tuvânalis(?)* — cf. nés. *ḫattiliš* « hittite »; *Tuvânuvâs(?)*, g, I 17, et peut-être aussi *Tuvânuvajas(?)*, comme nom propre, e, I 4—5.

6) Moins probablement: un autre (?) pain Tuvânéen(?).

7) Voir p. 219, n. 6.

Lettre e.

Col. I.

(1) |<*á* (2)-*là-ja* (3)[|<]*pá-u(?)*[1])-*me* (4) |<*Tuva*(r)*nu* nu(?)[2])-*va* (5)-*ja-s-va* (6) |<-*e*-

Au maître(?) *Paumes (? Paḫames ?), Tuvânuvajas(?)* [2]) dit.

(7)*u(?)*[1])-*a*(r)-*ta* (8)|<*s-pá-lu*(r) (9)-*va-e-tà* (10) |<*ta*₁-*s(a)-ta* (11)-*mu-tà-sà* (12)-*u(?)*[1])-*va-e*[3])

Dis-lui(?) (ô messager) distinctement(?): « Des (offrandes ou impôts?)

(13) |<*u(?)*[1])-*tu*(r)-*e* (14) |<*e-mé-ja* (15)-*u(?)*[1])-*va-ja* (16) |<*á-pá* (17) |<*u-(?)*[1])-*tu-e*(r) (18) |<*và-ja*

ramassés(?)[3]) j'envoie. Moi, j'envoie ici(?) ceci. Et quel que soit l'envoi

(19) |<*jā-e* (20) |<*já-a-u(?)*[1]) (21) |<*u(?)*[1])-*tu*(r)-*n* (22) |<*u(?)*[1])-*tu-e*(r) (23)|<*va-ma-ja* (24) |<*ta*₁-*mí-ja*

que j'envoie ici(?), sur de tels(?)

(25)|<*u(?)*[1])-*tu-e*(r) (26) |<*e-s-ta-na* (27) |<*e-va* (28) |<*á-pá* (29) |<*ta*₁-*i-n*[4]) (30) |<*já-a*

envois vous m'avez écrit(?). Alors ceci, un tel(?)[2])

(31) |<*u(?)*[1])-*tu*(r)-*n* (32) |<*ta*₃*(?)*[5])+*me-ta* (33)-*e*(r)-*vá(?)* (34) |<*va-ja* (35) |<*á-pá* (36) |<*e-mé*-

envoi que j'ai ramassé(?) (par force)[6]), ceci, moi,

(37) *ja-u(?)*[1]) (38) |<*u(?)*[1])-*tu*(r)-*e*

je (l')envoie ici(?).

---

1) Ou *ḫà?*
2) Cf. p. 220, n. 5.
3) Pour ce mot, voir ci-dessus p. 217, n. 8, ainsi que p. 222—223, n. 5.
4) Cf. *ta*₁-*ja-a*(r), a, I 17, et *ta*₁-*ja*(r)-*a*, ibid. III 7 (contrairement à IHH 86)?
5) Pour la lecture de ce signe, voir Archiv Orientální V, 116.
6) Pour ce verbe, voir Archiv Orientální V, 116.

Col. II.

(1) *na-pa-va-n* (2) *á-mu* (3) *já-ja* (4) *a-i* (5) *-ā-va* (6) *á-me-n*

Puis lorsque(?) moi, j'ai fait ce mien

(7) *ja-n* (8) *u(?)*[1]*)-tu(r)-n* (9) *-nu-du* (10) *-tà-i-va-mu*[2]*)* (11) *ja-i* (12) *-na-i*

envoi, les cadeaux (offrandes? impôts?)[2]) moi, à ce fils

(13) *já-a*[4]*)* (14) *-á* (15) *-s-ta-a(r)* (16) *-ta-va* (17) *-s(à)-ta-tà-u(?)*[1]*)* (18) *-lu-tà-a(r)-tà*[3]*)*

de(?)[4]) *-asta(r)*, j'ai fait entrer(?)[5]) dans de grandes jarres(?),[6])

j'ai fait apporter

---

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) Le mot *-nu-du-tà-i*, acc. pl., avec le sens probable de « cadeaux, offrandes; impôts», rappelle les mots babyloniens *nudunnû* «cadeau fait par le mari à sa femme après les noces », *nidittu* « cadeau; impôt », etc., dérivés du verbe *nadânu* « donner ».

L'idéogramme de ce mot, , semble pouvoir s'expliquer par la supposition que ces cadeaux, offrandes ou impôts, étaient contenus dans de grandes jarres (les *pithos* des Grecs), comme c'est d'ailleurs indiqué, si je ne me trompe, dans le contexte suivant.

[3]) Les mots *lu-tà-a(r)-tà*, abl.-instr. sg., et *lu-tà-a(r)-nu-va-e*, dat.-loc. sg., f, II 1—2, doivent désigner un véhicule (contrairement à IHH 56). Après avoir longtemps hésité entre « bateau » et « brancard », je me suis décidé pour ce dernier sens, particulièrement en considération de l'idéogramme de ce mot. Voir (?) , *-lu(?)-ta-n-ta-e* *-a-sà-ú-(?)-va-u(? ḫà?)* [pour = ici peut-être *ú*, voir IHH 107 et suiv., et H. Pedersen, ci-dessus p. 185], M 1, XXI 4—5, « (sur) le brancard (? — ou: dans la chaise à porteurs?), j'ai mis ». *Lutanta* serait le dat.-loc. d'un mot **lutant-*, apparenté aux mots **lutâ-* et **lutânuva-;* cf. les formations nésites en *-anza*, telles que *udnêjanza* (à côté de *udnê)*; voir Hrozný, Heth. Keilschriftt. a. Bogh. 96, n. 11, et Friedrich, Heth. Staatsvertr. I, 85 et suiv. Du mot **lutant-*, dérive un verbe *-ta-n-tá-u(? ḫà?)*, *-tá-n-ta-u(? ḫà?)* (voir IHH 70), première pers. sg. prét.; il signifierait « je suis allé par un brancard(?) », et peut-être aussi tout simplement « j'ai voyagé(?) ». Nous laisserons ici de côté la question de savoir si ces mots « hittites »-hiéroglyphiques peuvent être rattachés au mot hittite-cunéiforme *iṣulutti-* « fenêtre », à côté duquel on trouve d'ailleurs également une forme *iṣuluttanza* (pour ces mots nésites, voir Friedrich, dans ZA N. F. III, 299 et suiv.). Il serait assez hardi de supposer que la chaise à porteurs des « Hittites » hiéroglyphiques avait aussi une « fenêtre », d'après laquelle elle aurait été nommée *lutâ-*. Cf. encore p. 232, n. 9.

[4]) Cf. p. 215, n. 3? Ou: qui (est)?

(19) |<*u*$^{(r)}$*(?)*[1])*-ta-tà-u(?)*[2]) (20) |<*é-n* (21) |<*à(?)-u(?)-e*[3]) (22) |<| *-va-va* (23) *-a*$^{(r)}$*-ta-tà*[4])
par un brancard(?)[5]) (et) tu l'as reçu(?).[4])

(24) |<*já-a* (25) *-sà-va-s* (26) |<*á-me-s* (27) |<*u(?)*[2])*-tu-e-s* (28) *ta*$_1$*-vá(?)-u(?)*[2])-
Quel que soit mon envoi, toi,

(29) *va-ma-ja-ta* (30) |<*ná-a* (31) |<*ma-vá(?)-u(?)*[2]) (32) |<*à(?)-u(?)-e*[3]) (33) *-pa*$^{(r)}$*-e*$^{(r)}$*-ā*
non à moi ici(?) ne le rends pas (dans de grandes jarres?);

(34) |<*vé-na-a* (35) |<*e-ja* (36)*-ā-u(?)*[2])*-é* (37) |<*sa-nu-va-ā* (38) |<*va-ja-a* (39) |<*na-a* |<*à(?)-u(?)*[6])
au maître rends(?) cela(?)[7])! Et qu'il (on) ne

(40) |< *-s(a)-tu-a* (41) |<*na-pa-va-mu*

scelle(?) pas cela, puis ne fais(?) pas (cela) recevoir(?)

---

⁵) Ou: j'ai ramassé? Voir , *é-n* *-va-sà-a-ta* « ils sont entrés (ou: ils se sont assemblés?) », Carch. II, 12ab, 2; cf. aussi les mots traités p. 217, n. 8? Ces mots seraient-ils dérivés de la même racine? Si le sens originaire de cette racine était « entrer; faire entrer », ne pourrait-on rappeler pour le mot *tas(a)tamutasa*, e, I 10—11, le mot babylonien *erbu* «ce qui entre; revenu; impôt»?

6) Il s'agit sans doute ici des *pithos*, grandes jarres, dont la hauteur pouvait aller jusqu'à deux mètres. Voir la Lettre f, I 17—18.

1) Ou *ḫà*$^{(r)}$?

2) Ou *ḫà*?

3) Ou *ar-ḫà-e*?

4) La forme verbale | *-vavâtata* semble être une deuxième pers. sg. prét., à laquelle les formes hittites-cunéiformes médio-passives, telles que *ar-tati*, *ar-tat*, également deuxième pers. sg. prét., seraient peut-être à comparer (voir Hrozný, dans Actes du premier congrès international des linguistes, 157 et suiv.).

5) Voir p. 222, n. 3.

6) Ou *ar-ḫà*?

7) Le mot *e-ja-ā-u(?ḫà?)(-e)* est-il un pronom démonstratif? Vois aussi *e-i-s* « ce(?) », f, II 9, et cf. skr. *ay-ám*, lat. *eis*, etc.? Pour le suffixe , voir provisoirement IHH 85; pour la particule enclitique *-e*, voir ibid. 94.

Col. III. (1) (2) (3) (4) (5)

(1) *à(?)-u(?)-e*[1] (2) *-vá(?)-a* (3) *á-t(e)* (4)*-va-ja* (5) *já-sà-u(?)*[2])

par moi, mais par celui(?), quel qu'il soit, qui a écrit(?).

(6) (7) (8) (9) (10) (11)

(6) *e-s-tà* (7) *jā-va* (8) *-ma-ja-e* (9) *ta*$_1$*-mí-ja* (10) *á-t(e)* (11) *-u(?)*[2])*-va-ma-ja*

Ce qui (appartient?) à moi, de telles(?) choses(?), mais de telles(?)

(12) (13) (14) (15)

(12) *ta*$_1$*-mí-ja* (13) -5-*va* (14) *-s(à)-pa-u(?)*[2])*-va-mu* (15) *-tà-nà-a*

choses(?) (appartiennent) à moi! Aussi(?) une balle(??) de 5 mesures(?)

(16) (17) (18) (19) (20)

(16) *va-na-a* (17) *i-pa-va-n* (18) *-sa-n-tu* (19) *va-n-e* (20) [3])*-va-ā-n(a)-tu*

de... envoie-moi! Puis ceci, qu'ils scellent(?) et qu'ils le lient(?)! Aussi(?)

(21) (22) (23) (24) (25) (26)

(21) *vé-na-u(?)*[2])*-va* (22) -5 (23) *sa-nu-va* (24) *e-ta*$^{(r)}$*-a*[4]) (25) *na*$_1$*-a*$^{(r)}$*-a* (26) *e-va*

au maître une balle(??) de 5 mesures(?) également(?) ne scelle(?)[4]) pas!

(27) (28) (29) [5]) [5]) (30) (31) (32)

(27) [6])*-me-ja* (28) ^{d}*e*$_2$*(?)-na* (29) *ta*$_2$[5])*-ta*$_1$[5]) (30) *e-ta* (31) *-u(?)*[2])*-va-e* (32) *-já-*

Alors une caisse à sceller(?)[6]), tu prendras[7]) et dedans(?) une balle(??)...

---

1) Ou *ar-ḫà-e*?
2) Ou *ḫà*?
3) Pour la lecture de cet idéogramme (= *tuva*-?), voir peut-être c, II 15.
4) Pour le sens de ce verbe, voir g, IV 5 et suiv.

5) Ces deux signes sont écrits sur les signes , raturés par le scribe; cf. les deux signes qui suivent.
6) Ce signe figure probablement une caisse liée et scellée; cf. p. 212, n. 6.
7) Moins probablement: dans une caisse à sceller(?), tu la mettras(?).

(33) *la-ā-nà-n* (34) *sa-nu-va* (35) *-i-n-e* (36) *-sà-lá* (37) *-ma-sa-u(?)*[1]*-va* (38) *-va-na*
également(?)[2]) et une balle(??).... envoie!

(39) *e-va* (40) [3])*-vé-ā*
Alors dans le fleuve[3])

Col. IV.

(1) *- pa -tu*[4]) (2) *e - va* (3) *- va - mu - ta* (4) (5) *-e*$^{(r)}$*-ja*
qu'on entre![4]) Si(?) à moi, des roseaux

(6) *-pa-sa* (7) *-ja-u(?)*[1])[6]) (8) $e_2^{(r)}$*(?)-u(?)*[1]) (9) *-ā-tà* (10) *-nà-ā*[5])
et les «pieds» pour l'éventoir(?)[6]) vous(?) scellez(?)[5]),

(11) *-me-sa-u(?)*[1]) (12) *-va-mu-a* (13) *-ā* (14) *-là*$^{(r)}$*-ja*[7]) (15) *-va* (16) *-ja-*
un .... pour moi et ....[8]) pour moi, pour

[1]) Ou *ḫà*?
[2]) Moins probablement: une autre(?) balle(??)...
[3]) Le signe est la forme cursive du signe , qui figure le fleuve; voir Gelb, Hittite hieroglyphs 14.
[4]) Pour ce verbe, cf. par ex. Carch. I, A 6, 4 et ci-dessus p. 212, n. 4?
[5]) Moins probablement: , *-ā-n-tà-ā* « sont scellés(?) ».
[6]) Ce passage est très intéressant pour notre connaissance de « l'éventoir », , , etc.; voir encore les mots qui suivent. Si ma traduction de ces passages est bonne, « l'éventoir » se compose d'une partie supérieure, en roseau, et d'une partie inférieure, en bois probablement, sculptée en forme de « pied ». Je trouve une confirmation utile de mes traductions, dans la forme du signe pour « l'éventoir », qui se trouve dans Carch. I, A 7 i: , où l'on voit encore très nettement le « pied » qu'on tenait à la main, en faisant tourner l'instrument pour éventer.
[7]) S'agirait-il ici d'offrandes, les deux idéogrammes figurant peut-être un grand vase, posé sur un autel?? Voir Carch. I, A 11 b, 6, Carch. II, A 12 ab, 4 et cf. Meriggi dans Rev. hitt. et as. 11, 117?
[8]) Il est difficile de décider si l'on peut lire ici *ká*$^{(r)}$*(??)-va-ja-* (cf. 216, n. 3), et voir dans ce mot le pronom relatif indo-européen **q^{u}o-*, **q^{u}i-*, nés. *kuiš*, pl. n. *kuê*, etc.

-u(?)[1]*)-a* (17) *-va-mu-*ta_1[2]) (18) ᴷ *-na-ja* (19) ᴷ *-va-na* (20) ᴷ*Ḫu-pa*(r)*-va* (21)*-na-*

un éventoir(?) envoie ici(?)! Aussi(?) *Ḫupâvas,*

u(?)[1]*)-va-ja* (22) ᴷ *-na-n* (23) *-va-na-a* (24) [3]) (25) *-tà-i-va* (26) ᴷ

le fils, ici(?) envoie! Aussi(?) ton fils (acc.) qui a ramassé (? ramassera ?)

pa-sa-u(?)[1]) (27)*já-a-sà* (28) ᴷ *-*ta_1*-na-tà* (29) ᴷ *-na-u(?)*[1]) (30)*-va-mu* (31) ᴷ*tu-va-n*

les roseaux et le(s) « pied(s)» pour l'éventoir(?),

(32) $^{d}e_2$*(?)-na* (33) *-tà-s*[4]) (34) ᴷ *-va* (35) ᴷ *á-mu* (36) ᴷ *nà-va-e*[5]) (37) ᴷ *já-n*

tu me feras retourner(?).[4]) Car(?) moi, je ne ......[6]) pas encore(?)[5]) celui

(38) ᴷ *já-a(?)*[7]) (39) *-sà-u(?)*[1]*)-e* (40) *-*ta_1*-na-tà*

qui (l')a ramassé (? [le] ramassera ?).

---

1) Ou *ḫà?*

2) Voir p. 225, n. 8.

3) Ecrit sur un , raturé par le scribe.

4) Le signe , qui figure l'arrière-train d'un animal, semble exprimer aussi l'idée de « retourner ». Voir encore f, III 8—9, et g, II 24—25.

5) Cf. le nésite *nâvi* « pas encore ». Sur ce mot nésite, voir Sommer, Hethitisches I, 12 et suiv.

6) La dernière proposition semble incomplète. La Lettre e aurait-elle comporté originairement une suite, comme c'est le cas de la Lettre f, que continue la Lettre g? Cf. aussi Andrae, l. c. 7.

7) Ce signe manque dans l'édition. Mais on distingue encore sa partie supérieure sur la photographie; cf. aussi II 24.

Lettre f.[1])

Col. I.

(1) ᛍ *á* (2) *-là-ja* (3) ᛍ *a-ā-me* (4) ᛍ *ma-mu-tà-u(?)*[2]) (5) ᛍ *ta-k(a)-sa-*
Au maître(?) *Âmes* et compagnie(?)[3]), *Taksalas* et com-

(6) *la-s-va-a* (7) ᛍ *ma-mu-s-u(?)*[2]) (8) ᛍ *-u(?)*[2]) (9) *-tà-a-tà* (10) ᛍ *s-pá-lu*$^{(r)}$*-e-*
pagnie(?)[3]) disent. Dis-moi (ô messager) ici(?) distinctement(?):

(11) *va-ma-ja* (12) ᛍ *e-mé-e* (13) *-ja-u(?)*[2]) *-va-ja* (14) ᛍ *á-pá* (15) ᛍ *u(?)*[2]) *-tu-e*$^{(r)}$
«Moi, j'envoie ici(?) ceci. Lorsque les grandes jarres pour les objets

(16) ᛍ *e-va* (17) ᛍ *nà-ḫa-i*[4]) (18) *-la*$^{(r)}$*-ḫa/u-a*$^{(r)}$ (19) *-ā-i-u(?)*[2])[4]) (20) ᛍ *é-a* ᛍ *ta*$_2$*-*
solides(?)[4]) et les grandes jarres pour les liquides(?) j'ai ramassées(?)[5])

[1]) La Lettre f trouve sa continuation dans la Lettre g, ce qui est déjà prouvé par le fait que la première a été découverte, roulée sur la seconde; voir ici pl. I et W. Andrae, l. c. 7.

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Pour cette traduction, voir Forrer, Heth. Bilderschrift 45. Une autre possibilité serait peut-être de voir dans *mamus* le mot « hittite »-hiéroglyphique pour « la mère »; *mamutas* pourrait être, en ce cas, un diminutif de ce mot.

[4]) Comme je l'ai déjà dit ci-dessus, p. 222, n. 2, l'idéogramme [signe] semble figurer les grandes jarres antiques, dont la hauteur pouvait aller jusqu'à deux mètres (et davantage peut-être encore), et qui servaient à contenir des provisions; à ce propos, j'ai rappelé les *pithos* des Grecs. Notre passage distingue deux sortes de ces grandes jarres à provisions; les [signe] *-nà-ḫa-i*, acc. pl. et les [signe] *-la*$^{(r)}$*-ḫa/u-a*$^{(r)}$*-ā-i*, acc. pl. également. Pour ce deuxième mot, je renvoie à la racine nésite *lâḫu(vâ)-* « verser », traitée par Hrozný, Sprache d. Hethiter 34, 79, et par Sommer-Ehelolf, Papânikri 74; cf. peut-être aussi nés. *laḫḫuš* « cuvette », KUB, III 94, II 17 (v. Friedrich, dans ZA N. F. I, 11). Je propose de voir, dans les *lâḫâi* (ou *lâḫuâi*?), des jarres à liquides, et dans les *naḫai* (en admettant que cette lecture du mot soit complète, pour son commencement) des jarres devant contenir des objets solides. Quant à l'appellation générale pour « la grande jarre à provisions », je crois la trouver dans le mot **avês*, **avêas*, [signes], [signe] *-á-ve*$^{(r)}$*-a-n*, acc. sg., M 2, LII 5 (dans mon livre IHH 63 et 82, je traduisais ce mot par « inscription »). Sans doute les rois « hittites »-hiéroglyphiques plaçaient-ils de ces jarres dans les temples, avec des provisions pour leurs propres mânes, et pour les mânes de leurs ancêtres. C'est ainsi que le roi *Ḫalpa-*

(21) *s(à)-tà-vá(?)-a* (22) K*va-ja-e* (23) K*nà-e-pa* (24) K*e-lu-vá*[1]) (25) K *-ḫa-sà-va*[2])

je ne les pas ensuite chargées(?)[1]) (sur les mulets?) et de fort(s)[3])

(26) K *-du-me*(r)*-u(?)*[4])[3]) (27) K*i-ku-nà-tà*[5]) (28) K*à(?)-u(?)*[6]) K*va* (29)*-la-me-n-e*[7])

support(s) (à trois pieds),[2]) pourvu(s)[7]) de pointes(??), j'ai com-

(30) K*na*₁*-na*₁*-vá(?)*[8]) (31) K *-va-pa-va*[9]) (32) *-ḫa-ru* (33)*-e*(r)*-tà-a*[10]) (34) K*à(?)-u-(?)*[6]) K*va-*

mandés(?).[8]) Puis en haut(?)[9]) on les a pourvues[7]) de couvercles[10])

---

rutâs II de *Gurgum* fait placer sa jarre à provisions dans un sanctuaire, à côté du « siège » destiné à servir de demeure à son âme, après sa mort (IHH 59 et suiv., 63; cf. Prager Rundschau III, 273 et suiv.). Voir encore Carch. I, A 2, 2—3; II, 15 b**, 2, etc.

[5]) Pour ce verbe, voir ci-dessus p. 217, n. 8.

[1]) Voir Lettre a, III 8 et suiv., et f, IV 32 et suiv. Ce verbe rappelle quelque peu le verbe babylonien (et sémitique en général) *elû* « monter » (cf. IHH 97).

[2]) Le mot *-ḫa-sà* ne saurait désigner, dans notre contexte, que le support à trois pieds, nécessaire pour faire tenir debout les grandes jarres dont l'extrémité inférieure était souvent pointue; voir, aux lignes I, 17 et 18, les hiéroglyphes qui figurent ces jarres. Souvent, ces jarres à provisions étaient fichées dans le sol.

[3]) Le mot *-du-me*(r) ne peut signifier que « fort », si l'on considère son idéogramme — un bras aux muscles tendus; voir IHH 33, 71, n. 1 et 73.

[4]) Ou *ḫà*?

[5]) S'il est déjà permis d'user de la méthode étymologique, pour *ikunata*, abl.-instr. sg. ou pl., on pourrait rappeler la racine indo-européenne **ak̂-* « aigu », gr. *ἄκαινα* « pointe », ἄκων « javelot », lat. *acus* « aiguille », *acūmen* « pointe », etc. Ces « pointes » pourraient être mises en rapport avec les trois pieds aigus du support (voir son signe hiéroglyphique). Mais cette traduction n'est donnée ici que sous toutes réserves. Le son *k̂* = hiérogl. *k*, prouverait d'ailleurs une fois de plus le caractère *centum* de la langue « hittite »-hiéroglyphique (voir p. 208 et suiv.).

[6]) Ou *ar-ḫà*?

[7]) Pour la racine hiéroglyphique *vala-* « pourvoir, munir quelqu'un de quelque chose », je renvoie, ici encore, à la forme verbale *à(?)-u(?)* (ou *ar-ḫà?*) *valatata*, troisième pers. pl. prét., f, II 34—35, et aux mots traités dans IHH 71. La forme *à(?)-u(?)* (ou *ar-ḫà?*) *valamen(-e)* est un participe passif en *-mes*; pour de tels participes, voir IHH 91, et déjà Forrer, Heth. Bilderschr. 22, et Bossert, Šantaš und Kupapa 86.

[8]) Cf. la forme verbale(?) *na*₁*-na*₁*-sá* des adresses de nos lettres? Voir p. 211, n. 3.

[9]) Les cornes sont-elles ici un symbole de la hauteur? Cf. aussi la note suivante.

[10]) Les cornes sont-elles ici placées au-dessus d'un baldaquin (cf. IHH 17 et 104)? Voir aussi la note précédente et la Lettre a, III 8—9.

(35) *la-ta_1-ta*[1])
(toits?)[10]).

Col. II. (1) |<*lu-tà-a*$^{(r)}$ (2) *-nu-va-e*[2]) (3) |<*u*$^{(r)}$*(?)*[3])*-ta-u(?)*[4]) (4) |<*é-a* (5)*ta_2-s(à)-*
(Sur)un brancard(?)[2]) je (les) ai fait apporter. J'ai ramassé(?)[5])

(6)*tà-vá(?)-a*[5]) (7) |<*já-sà-e* (8)*-va-s-e* (9) |<*e-i-s*[6]) (10) |<*u(?)*[4])*-tu-e*$^{(r)}$*-s* (11) |<*ta_1-vá(?)-pa-*
(ceci). Quel que soit cet(?)[6]) envoi, puis lorsque *(= kuman)*

(12)*va-ja* (13) |<*jā-e* (14) |<*tu-va-a*$^{(r)}$ (15) |<*u(?)*[4])*-tu-e*$^{(r)}$ (16) |<*va-a*$^{(r)}$*-a* (17) |<*ku-ma-n*
pour *(? = va-a$^{(r)}$-a ?)* n'importe(?) quel tien envoi,

(18) |<*u(?)*[4])*-tu-e*$^{(r)}$ (19) |<*va-ja* (20) |<*na-a-e* (21) |<*ma-vá(?)-u(?)*[4]) (22) |<*à(?)-u(?)-e*[7]) (23) -
je te (l')envoie, alors non à moi tu (lieras et) scelleras(?) (un envoi),

sa-sá-a (24) |<(!)[8])*na-pa-va-mu* (25) *-já* (26) *-pa-sa-vá(?)* (27) |<*á-t(e)* (28) *-va-ja*
puis non à moi, ne verse(?) (les boissons), mais qui que

1) Voir p. 228, n. 7.
2) Pour ce mot, voir p. 222, n. 3.
3) Ou *ḫà*$^{(r)}$?
4) Ou *ḫà*?
5) Pour ce verbe, voir ci-dessus p. 217, n. 8.
6) Le pronom *eis* me semble maintenant signifier « ce », et non pas « son », sens que je lui attribuais dans IHH 45, 87. Cf. p. 223, n. 7.
7) Ou *ar-ḫà-e*?
8) Ce signe manque dans l'édition.

(29) já-sà-u(?)[1]) (30) ‹e-s-tà (31) ‹va-tu-ta_1-ta (32) ‹na-a-e (33) ‹ma-vá(?)-u(?)[1]) (34) ‹[2])-já-
ce soit qui ait écrit(?), à celui-ci, non à moi, verse(?)[2])

(35) va . . . . (36) ‹2 . . . . (37) ‹ . . . . (38)-i . . . .
. . . . ! 2 . . . .

Col. III.

(1) [‹á?]-pá[3]) (2) [-va-ja?]-e[3]) (3) [E??]-la (4)-[va-e(r)??][4]) (5) [‹]á-pa-tà
[Vo]i[c]i(?), [vers] la ville de [E??]la[vaê??][4]), à ce fils (garçon?)

(6) ‹-na-a (7) ‹u(r)(?)[5])-nà-a-nà (8) ‹$^d e_2$(?)-na-e (9) ‹-u(?)[1])-e[6]) (10) ‹tu-ta_1
Unanas (? ou: *Ḫananas?)* je fais(?) retourner(?)[6]) la poitrine[7]) (et)

‹-n (11) ‹va-n ‹na-a (12) ‹já-sà-u(?)[1]) (13) ^{d}nà-a(r)-e (14) ‹pa(r)-la-a(r)[8])
la face[7]) et que personne ne le repousse(?).[8])

(15) ‹u(?)[1])-va-tu-ta_1[9]) (16) ‹-á (17) -tu-nà-a(r)[10]) (18) ‹já-n-e (19) ‹-va-ja-n[11])
Et à lui(?), cette caisse[10]) à sceller(?)[11]),

---

[1]) Ou *ḫà?*

[2]) Le signe ne figurerait-il pas un entonnoir? Cf. M XI 3?

[3]) A compléter peut-être ainsi, d'après f, III 24—25.

[4]) Pour ce nom géographique, cf. peut-être g, III 24—26? Mais, dans notre endroit, on attendrait plutôt deux signes avant *la*, d'après l'édition et la photographie.

[5]) Ou *ḫà(r)?*

[6]) Cf. la première pers. sg. prés. *u(? ḫà?)-tu-e(r)?* Une traduction « j'ai fait retourner » se recommanderait, au cas où l'on devrait lire *-ḫà(?)-e.*

[7]) Voir IHH 31.

[8]) La forme verbale *pâlâ* est probablement la 3e pers. sg. prés.: « il pousse, repousse(?) »; cf. l'indo-eur. **pel-* « pousser », lat. *pello*, etc.?

[9]) Vient ensuite un , *a*, raturé.

[10]) Pour **atunas* « caisse », voir déjà Lettre a, II 15—16.

[11]) Cf. les adjectifs verbaux skr. *bhāryas* « qui est à porter », *ādyas* « mangeable », gr. στύγιος « haïssable », etc.

(20) (21) (22) (23) (24) (25)

(20) -*va-i-u(?)*[1]*)-n* (21) *va-ja* (22) *-meja* (23) *-va-na* (24) *á-pá* (25) *-va-ja-e*

scelle(?) aussi, et ici(?) la caisse scellée(?) envoie! Voici(?), quel que soit (le mulet[?])

(26) (27) (28) (29) (30) (31)

(26) *jā-e* (27) *já-u(?)*[1]*)-n* (28) *e-s-tà* (29) *á-pá* (30) *-u(?)*[1]*)-va-ja* (31) *-ni-i*[2])

(au sujet) duquel tu as écrit(?), sur(?)[3]) ce mulet(?)-ci(?)[2]), tu (l')as

(32) (33) (34)

(32) *e-pa-i*[3]) (33) *à(?)-u(?)-e*[4]) (34) *-ta*

reçue (c'est-à-dire: la caisse).

---

[1]) Ou *ḫà*?

[2]) La lecture des signes , nous est indiquée, à mon avis, par le mot de notre inscription, IV 3—4. La tête d'animal qu'on voit ici, est probablement celle d'un mulet; elle est nettement à distinguer de la tête d'âne, = *ta*. Elle sert ici d'idéogramme, comme cela est déjà indiqué par les trois petits cercles; au sujet de ceux-ci, voir Meriggi, dans Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XL 237. Quant au deuxième mot, je le lis *-ve(r)-ga-s-na-s*, et je propose de lire le premier mot *-vêgasnin-i*. *Vêgasnas* est probablement un gén. sg., tandis que *vêgasni* ne peut-être qu'un dat.-loc. sg.; voir encore *-ve(r)-ga-s-na-ā-ja*, CE XII 4, qui est sans doute l'acc. pl. La formation de ce mot est très intéressante; elle rappelle nettement les mots nésites tels que: *kureššar*, gén. *kurešnaš*, *ḫanneššar*, gén. *ḫannešnaš*, etc. Il est à regretter que le nominatif sg. du mot hiéroglyphique *vêgasnas* gén., *vêgasni* dat.-loc. sg., *vêgasnâja* acc. pl., ne nous soit pas encore connu; en tout cas, l'acc. pl. *vêgasnâja* ne permet guère de supposer que ce mot soit un neutre, analogue aux mots en *-šn-* du nésite. *Vêgasnas* gén. sg., sans doute « mulet », est probablement à dériver de la racine indo-européenne **u̯eĝh-* « mouvoir, conduire, charrier », lat. *veho* « transporter, traîner, tirer, charrier », gr. ὄχος « char », skr. *váhati* « traîner sur un char, porter, amener », *vāhá-* « animal de trait, véhicule », zend *vāza-* « animal de trait », v.-sax. *wigg* « cheval », etc.; il signifierait donc originairement « animal de trait ». Cette étymologie confirme à nouveau le caractère *centum* de la langue « hittite »-hiéroglyphique. Observer, d'autre part, que, dans le mot hiéroglyphique *vâjanas* « char » (IHH 70), un *j* « hittite »-hiéroglyphique semble remplacer le *ĝh* indo-européen.

[3]) Hiérogl. *epai* = ici « sur »? Cf. gr. ἐφ-έζομαι « je m'assois sur »; voir déjà p. 212, n. 5, p. 216, n. 4 et voir encore p. 233, n. 3.

[4]) Ou *ar-ḫà-e*?

Col. IV.

(1) ta_1-vá(?)-pa (2) -va-tu-ta_1 (3) -ve$^{(r)}$ (4) -ga-s-na-s[1]) (5) já-a$^{(r)}$

Puis toi, ce mulet(?)[1]) (au sujet) duquel

(6) e-s-tà (7) va-mu-ta_1 (8) -va-na (9) e-va-va (10) -pa$^{(r)}$-a$^{(r)}$[2]) (11) à(?)-u(?)-e[3])

tu as écrit(?), envoie-moi ici(?)! Qu'il aille(?)[2]) (ou)

(12) -e$^{(r)}$-va[4]) (13) va-ma-n (14) -u$^{(r)}$(?)[5])-va-na (15) á-pá (16) -va-ma-n

rentre(?)[4]), envoie-le! Voici(?),[6]) tu ne

(17) na-a-e (18) jā-e (19) -va-na-sá (20) á-pá (21) -u(?)[7])-va-ja (22) -va-s-u(?)[7])-s[8])

me l'envoies pas ici! Et(?) voici(?), ...[10])

(23) já-ja (24) -va-na-ta (25) va-ja (26) á-pá (27) 4-i-a (28) ka-rì(??)-i[9]) (29) a-s-ta_1-ta[10])

tu as envoyé ici, et voici(?), (au sujet) de 4 brancards(??)[9]) tu(?) as écrit(?)[10]).

---

1) Voir p. 231, n. 2.
2) Cf. le nésite *pâ(i)-* « aller », *paizzi* « il va »?
3) Ou *ar-ḫà-e?*
4) Cf. aussi la Lettre g, III 3—4. Une traduction « qu'il vienne ou parte » me semble moins indiquée.
5) Ou *ḫà$^{(r)}$*?
6) Ce passage me semble infirmer le sens de « puis » pour *á-pà*, sens qui, dans quelques autres endroits, conviendrait à cet adverbe (cf. aussi *-pa* « puis », IHH 94).
7) Ou *ḫà?*
8) Cf. M I, 3, et Carch. I, A 4a, 2.
9) Pour ce mot, voir aussi g, III 6. En faveur du sens « brancard, chaise à porteurs(??) », semble parler l'idéogramme du mot , Carch. II, A 15b**, 3. Cf. p. 222, n. 3.
10) Pour la forme *astata* (à côté de *esta*), 2e p. sg. prét., cf. p. 223, n. 4. Il me semble moins indiqué de considérer cette forme comme la 3e p. sg. prét. (IHH 93).

(30) *va-ja-ta* (31) -*ta-na* (32) *ᵈnu-na e* (33) -*li-ā*[2]) (34) *é-pa*[3]) (35) -*va-ja-ta*

Et alors les grandes jarres à provisions charge(?)[2]) sur(?)[3]) eux(?)!

Lettre g.[4])

Col. I.

(1) *á-pá* (2)-*va-e⁽ʳ⁾-a* (3) *11* -*e* (4) -*ru-tà-s₁* (5) *na-pa-va⁽ʳ⁾-a*

Voici(?), 11 oiseaux(?) ou(?)

(6) *jā-e* (7) *va-me-*[5])-*sá*[7]) (8) *e-va-a* (9) *ᵈnu*[6])-*tà-s* (10) *já-ta-u(?)*[8]) (11) *10* -*e-*

ce que(?) tu(?) dédies(?)[7]), alors autant que tu veux(?), 10 oiseaux(?)

(12) -*ru-tà-n* (13) *va-mu-ta₁* (14) -*va-na-a* (15) *á-pá* (16) -*u(?)*[8])-*va⁽ʳ⁾-ta*

envoie-moi ici(?)! Et(?) voici(?), ici(?) le pain

---

1) Ce signe est inversé de gauche à droite, sur l'original.
2) Voir p. 228, n. 1.
3) Voir p. 212, n. 5, p. 216, n. 4 et p. 231, n. 3.
4) Cette Lettre fait suite à la Lettre f. Voir p. 227, n. 1.
5) Ce signe est tourné à gauche, sur l'original.
6) Il reste à rechercher si le signe n'aurait pas, dans des cas analogues à celui-ci, une valeur phonétique.
7) Pour ce sens, probable à mon avis, du verbe -, voir Meriggi, dans Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XL 242 (« weihen »). Cf. encore CE, V 2 (IHH 10), et Carch. II, A 15b. Il me semble possible que la forme , *va-ma-s-ta-e*, M 2, XXXIII A, 4, appartienne au même verbe, comme une forme en -*sta* (ici 3ᵉ p. sg. prét.? Cf. nésite *memišta*, etc.). Dans notre Lettre, II 15—16, peut-être faut-il lire aussi et compléter *va-m[a?]-ā-s-ta*, ce qui semble être également la 3ᵉ pers. sg. (ou pl.?) prét. Le signe aurait-il donc une valeur phonétique e_3, ou bien pourrions-nous le considérer ici comme un idéogramme?
8) Ou *ḫà*?

(17) *Tuva*$^{(r)}$ *nu*^{nu}*(?) - va*$^{(r)}$ *- s* (18) *-tu-na* (19) *-ka-e*$^{(r)}$*-s*[1]) (20) *à(?)-u(?)-e*[2])
Tuvânéen(?) (en forme) de disque solaire[1])

(21) *-lá-s(á)-ta* (22) *va-n-e* (23) *-u*$^{(r)}$*(?)*[3]*)-ja* (24) *va-ja-n* (25) *à(?)-u(?)-e*[2])
a été épuisé, alors scelle(?) -le et ici(?) en-

Col. II. (1) *-va-na-a* (2) *e-va* (3)*-va-ja* (4) *-na-n* (5) *jā-e* (6) *e - s - tà*
voie-le! Puis(?) (quant au) pain (au sujet) duquel tu as écrit(?),

(7) *já-sà* (8)*-va-j[a?]* (9) *pá-[u(?)*[4]*)-me-s?]*[5]) (10) *u*$^{(r)}$*(?)*[3]*)-nà[-nà-s?]*[6]) (11) *á[-là?]-*
qui que ce soit qui l'ait r[am]as[sé?][7]) (et) dé[d]ié(?)[8]), *Pa*[*umes*(?)][9]) (ou?)

(12) *ja- . . .* (13) *-ta-[na-tà?]* (14)*-a*$^{(r)}$*[-tà?]*[7]) (15) *va - m[a?]*[10]) (16) *- ā - s - ta*[8])
Una[*nas*(?)][11]), [les] ma[îtr]es (?),

(17) *na-a-a* (18) *à(?)-u(?)-a*[12]) (19) *- lá - a* (20) *- s (á) - tà - a* (21) *tà - u (?)*[4]*) - va - ja*
il n'a pas (encore) été épuisé. Et toi,

---

1) Voir ici p. 220, n. 5, et déjà IHH 42.
2) Ou *ar-ḫà-e*?
3) Ou *ḫà*$^{(r)}$?
4) Ou *ḫà*?
5) Cf. e, I 3?
6) Cf. f, III 7?
7) Cf. e, IV 28 et 40?
8) Pour ce verbe, voir p. 233, n. 7.
9) Ou *Pa*[*ḫames*]? Cf. n. 5.
10) On distingue peut-être encore la partie supérieure de ce signe, sur la photographie de cette inscription, dans Andrae, Hettit. Bleiinschriften aus Assur, Taf. 7. Cf. aussi M 2, XXXIII A 4?
11) Ou *Ḫana*[*nas*]? Cf. n. 6.
12) Ou *ar-ḫà-a*?

(22) K*tu-va-n* (23) K-*na-n* (24)^{d}*e$_2$(?)-na* (25) -*tà-s* (26)*va-ja* (27) ^{d}*nà-a$^{(r)}$*

tu feras retourner(?) ton fils, et que

Col. III.

(1) K *jā-e* (2) K *já-sà-u(?)*[1]) (3) K -*va-e* (4) -*ja-s-tà*[2]) (5) K *va-ja*

personne ne le repousse(?).[2]) Et

(6) *ka-rì(??)-e$^{(r)}$-n*[3]) (7) K*já-a-u(?)*[1]) (8) K-*va-na-a* (9) K*na-pa-va* (10) -*tu-ta$_1$-e*

un brancard(??)[3]) ici envoie! Puis(?) (sur) celui-ci,

(11) K*jā-e* (12) [K] *e(?)-s-tà* (13) [K] *e-va* (14) [K] *á-pá* (15) [K ?][4])-*na(?)-va$^{(r)}$-ā*

ce que tu(?) as [é]crit(?), — et(?) ceci(?) à(?) [?] -*navâs*[5]),

(16) [K] ... *á-mu$^{(r)}$* (17) [K ?] ... *lá$^{(r)}$-e* (18) [K] *e-s-tà* (19) [K] ... *á(??)-tu-ta$_1$-va-n*[6])

... à *Amû*[7]) .... tu(?) as(?) écrit(?)[8]) — un ....[9])

(20) [K ^{d}] *e$_2$(?)-na*[9])-*e* (21) *a-ā-s* (22) K*va-ja-n* (23) -*va-na-a* (24) K *E-la-va* (25) -*e$^{(r)}$*-

charge(?) et envoie-le ici(?)! Aussi(?) de *Elavaê*,[10])

1) Ou *ḫà*?

2) Cf. la Lettre f, IV 11—12. La forme en *-sta* est ici la 3e p. sg. prés. act.; cf. ici p. 233, n. 7 et IHH 89 et 90.

3) Voir p. 232, n. 9.

4) Complété d'après b, I 3.

5) Nom propre, à lire peut-être *Parnavâs*? Cf. n. 4.

6) Il me semble peu probable que ce mot soit à compléter d'après d, II 10—11.

7) Nom propre?

8) Il n'est guère probable que les noms propres précédents soient les sujets de ce verbe.

9) Manque dans l'édition.

10) *E-la-va-e$^{(r)}$-tà* est l'abl.-instr. d'un nom géographique *Elavaê* qui est — semble-t-il — mentionné aussi dans la Lettre f, III 2—4 (voir p. 230, n. 4). Pour l'emplacement de cette ville, voir ci-dessous.

tà-u(?)[1]) (26) *-va-mu* [sign] (27) |< [sign] *-na*

à moi une corne(?)

Col. IV. (1) [sign] *-ta$_1$-nà-s* (2) |< *sa-nu-va-ā* (3) |< *ì$^{(r)}$(?)-ā-e* (4) |< ≫ *-va-na-a* (5) |< *á-pá-*

de(?) boisson (de libation), également(?) ici(?) envoie! Et(?)

(6) *u(?)*[1]) *-va-e* (7) |< [sign] *-ta-p(a)* (8) *-sà-la-ā* (9) |< [sign] (10) *-è$^{(r)}$-ma-e* (11) |< *ku-ru-bá*

voici(?), des lièvres, offrande(?) pour la double hache (et pour) l'éven-

(12) |< *á-me-a* (13) |< *e-ta-tà*[2]) (14) |< *à(?)-u(?)-e*[3]) (15) [sign] *-s(a)-u(?)*[1]) *-n* (16) |< *á-pa-a-*

toir(?), avec mon sceau[2]) je l'ai scellée(?), puis avec le sceau de cette

(17) *ā-pa-va* (18) |< [sign] *-na-a*[4]) (19) |< *e-ta-tà* (20) *ā(?)-u(?)-e*[3]) (21) |< [sign] *-s(a)-u(?)*[1]) *-e*

maison je (l')ai scellée(?). Alors

(22) |< *va-e$^{(r)}$-a* (23) |< [sign] *-u$^{(r)}$(?)*[5]) *-ja* (24) |< *va-ma-e$^{(r)}$* (25) *à(?)-u(?)-e*[3]) (26) |< ≫ *-va-na*

scelle(?)(-la), et à moi renvoie(-la)!»

---

1) Ou *ḫà*?

2) Le mot *etata* abl.-instr. sg., qui se trouve aussi dans g, IV 19, ne peut signifier, dans notre contexte, que « avec le sceau »; le nom. sg. serait **etas*. Cf. aussi la forme verbale *e-ta$^{(r)}$-a*, probablement 2e p. sg. impér., e, III 24.

3) Ou *ar-ḫà-e*?

4) A lire peut-être *parna^{na-a}*? Voir les remarques de H. Pedersen sur le mot nésite *parnaš* « maison, cour », ci-dessus p. 179 et suiv.

5) Ou *ḫà$^{(r)}$*?

Contenu et origine des lettres « hittites »-hiéroglyphiques d'Assur.

En admettant que ma transcription et ma traduction des lettres « hittites »-hiéroglyphiques écrites sur plomb, et trouvées à Assur, soient justes — dans l'ensemble au moins — voici comment on peut résumer, sous toutes réserves, le contenu de ces lettres:

1° La **Lettre a** est adressée par **Taksalas** à **Japtavâs**. D'après cette lettre, *Taksalas* se trouve à **Karmesas** (ou *Kâmesas* ?). Il envoie à *Japtavâs* des objets non spécifiés. Un messager a apporté à *Taksalas*, dans la ville de *Karmesas* l'envoi qui lui avait été promis par *Japtavâs*. *Taksalas* a bien reçu la caisse qui lui a été adressée par *Japtavâs*. Il demande que *Japtavâs* lui envoie les intestins(?) et le foie(?) d'un lion, trois ou quatre oiseaux et des lièvres, pour le sanctuaire de la double hache et de l'éventoir: les objets de cet envoi devaient probablement servir à rendre des oracles. Le destinataire de la lettre doit encore envoyer à *Taksalas* 50 boisseaux de grain, ainsi que des pains(?) ou gâteaux (?), pour le sanctuaire de la double hache et de l'éventoir.

2° La **Lettre b** est adressée par **Taksalas** à ▷◁ **-navâs** (à lire peut-être *Parnavâs* (?). *Taksalas* envoie à celui-ci des objets non spécifiés (peut-être les lièvres dont il est question dans la suite de cette lettre ??). *Taksalas* a scellé une offrande de lièvres, pour le sanctuaire de la double hache et de l'éventoir; que ▷◁ *-navâs* la scelle également, et qu'il la renvoie à *Taksalas*. ▷◁ *-navâs* doit encore lui envoyer deux chiens(?), mais non le double sac(?) pour l'âne ou le mulet.

3° La **Lettre c** est adressée par **Taksalas** à **Gagâs** et à **Jasastames**. A ceux-ci, *Taksalas* expédie un envoi de la part de **Ku(?)sasaruvas**, non de sa part à lui. Les destinataires doivent lui adresser les objets qu'ils rassemblent pour lui, plus 10 objets non clairs, et un boisseau de... Ils doivent lui envoyer enfin, pour le sanctuaire de la double hache et de l'éventoir, des lièvres, quatre ou cinq oiseaux et des intestins (?).

4° La **Lettre d** est adressée par **Taksalas** à ▷◁ **(?)-najavâs** (à lire peut-être *Parnajavâs* ?). Le destinataire de cette lettre est peut-être identique à celui de la Lettre b. *Taksalas* envoie au destinataire de la lettre, des objets non spécifiés. Il demande que ▷◁ (?)-*najavâs* le paie de retour par un envoi analogue. ▷◁ (?)-*najavâs* doit lui envoyer des vaisseaux en forme de soulier, probablement avec la boisson de libation, ainsi qu'un foie (? ou des foies ?), devant sans doute servir à rendre des oracles, et des pains(?) ou gâteaux(?), employés dans le culte de *Tuvana*(?). Des vaisseaux en forme de soulier, probablement avec une boisson de libation, de très bonne qualité, doivent être envoyés au « maître ». *Taksalas* se plaint de ce que ▷◁ (?)-*najavâs* ne lui envoie pas tout cela.

5° La **Lettre e** est adressée par **Tuvanuvajas(?)** à **Paḫames(?)** ou **Paumes(?)**. Au destinataire de la lettre, *Tuvanuvajas(?)* envoie des objets

qu'il a rassemblés. Il envoie des objets que le destinataire et ses compagnons ont demandés. *Tuvanuvajas*(?) a mis toutes ces offrandes dans de grandes jarres à provisions, et les a fait transporter sur un brancard(?) par le fils de(?) -*asta*(^{r})[1]. Ce n'est pas à *Tuvanuvajas*(?) que *Pahames*(?) devra «rendre» ces envois, mais bien au «maître». Ses envois, il les adressera non à *Tuvanuvajas*(?), mais à celui qui les a demandés par lettre. *Tuvanuvajas*(?) ne renonce d'ailleurs pas aux envois qui lui reviennent vraiment. *Pahames*(?) doit lui adresser un envoi de cinq mesures de...., scellé et lié. Il mettra dans une caisse un envoi analogue, mais probablement meilleur, pour le «maître», scellera celle-ci et l'enverra. *Pahames*(?) doit envoyer quelqu'un (un de ses fils?), afin que ce dernier ramasse pour *Tuvanuvajas*(?) des roseaux, dans le fleuve (Euphrate?), et lui procure des «pieds», en bois probablement, tout cela pour l'éventoir. *Pahames*(?) scellera l'ensemble, et le lui enverra avec d'autres objets nécessaires pour l'éventoir. *Pahames*(?) doit lui envoyer aussi son propre fils *Hupâvas*, ainsi que le fils qui ramasse les roseaux et les «pieds» pour l'éventoir.

La Lettre e semble avoir eu une suite, qui nous manque.

6° La **Lettre f** est adressée par **Taksalas et ses compagnons**(?) à **Âmes et ses compagnons**(?). *Âmes* semble se trouver à **Elavaê**; voir en particulier la Lettre g. *Taksalas* envoie des objets qu'il a rassemblés, et mis dans de grandes jarres à provisions. Ces jarres ont été munies par lui de forts supports à trois pieds et de couvercles(?) ou toits(?), et placées ensuite sur un brancard(?). Ce n'est pas à lui qu' *Âmes* doit adresser ses envois, mais bien à ceux qui les ont demandés par lettre. *Taksalas* renvoie le fils *Hananas* (? Ou *Unanas*?) à *Elavaê* (?). Par ce fils, il envoie à *Âmes* une caisse scellée, que celui-ci devra sceller également, et réexpédier ensuite. On transporte cette caisse sur un mulet qu'*Âmes* a demandé. Mais *Âmes*, de son côté, doit renvoyer à *Taksalas* le mulet au sujet duquel il (c'est-à-dire *Âmes*)a écrit; *Taksalas* lui reproche de ne le lui avoir pas encore envoyé. *Âmes* a envoyé des ..... Il avait écrit au sujet de quatre brancards(?): sur ceux-ci, il doit charger les grandes jarres à provisions.

La **Lettre g** fait probablement suite à la Lettre f. *Âmes* doit envoyer à *Taksalas* 11 ou 10 oiseaux d'oracle. Le pain Tuvanéen, en forme de disque solaire, est épuisé; *Âmes* doit envoyer une nouvelle quantité de ce pain. Par contre, le pain mentionné par *Âmes*, et ramassé par *Pahames*(?) et *Hananas*(?), n'est pas encore épuisé. *Âmes* doit renvoyer son fils, ainsi qu'un brancard(?). Sur ce brancard, il enverra à *Taksalas* un objet peu clair (un vaisseau avec une boisson?), au sujet duquel il a écrit. D'*Elavaê*,

[1]) Ne pourrait-on trouver dans ce nom, le nom de la déesse *Ištar*??

il enverra une corne (un rhyton) de boisson à *Taksalas*. Il scellera également une offrande de lièvres destinée au sanctuaire de la double hache et de l'éventoir — offrande qui est déjà scellée du sceau de *Taksalas* et du sceau de «cette maison»[1]) — et la renverra à *Taksalas*.

Il suffit de jeter les yeux sur ce résumé du contenu des lettres «hittites»-hiéroglyphiques d'Assur, pour voir qu'elles n'ont rien à faire ni avec Assur, ni avec l'Assyrie en général. La résidence de *Taksalas* est la ville de *Karmesas*, que nous connaissons aussi par l'inscription «hittite»-hiéroglyphique de Sultan Han, nouvellement découverte, dont M. Meriggi a bien voulu me communiquer une excellente copie: , ^{K}*Ka*$^{(r)}$*-me-sá-ja-s*$^{K\text{dieu}}$*Ku--pa-pa-s*, «la déesse karmaséenne *Kupapas*». Il ne me semble pas possible d'identifier *Karmesas* ou *Kâmesas* avec *Kaneš*-Kultépé. D'autre part, nous ne saurions en douter, *Karmesas* était une ville importante. Or il me semble probable que *Karmesas* ne soit qu'une prononciation simplifiée du nom de la ville de *Kargamesas*-Carchemish, dont le nom était d'ailleurs prononcé par les Sémites de l'ouest avec un Šᵉvah après le deuxième *k:* כַּרְכְּמִישׁ. Carchemish était, aux premiers siècles du premier millénaire av. J.-C., un des centres les plus importants des «Hittites» hiéroglyphiques, ce qui expliquerait très bien le rôle joué par *Karmesas* comme centre de réquisition des offrandes, dans nos lettres sur plomb.[2])

Le deuxième nom géographique qui se trouve dans nos inscriptions, est *Elavaê*, mentionné dans les Lettres f+g: g, III 24—26, et peut-être aussi f, III 3—4. *Elavaê* est probablement le nom de la ville où résidaient *Âmes* et ses compagnons, destinataires des Lettres f+g. La ville d'*Elavaê* était évidemment très proche, ou au moins assez proche de la ville de *Karmesas:* on pouvait, semble-t-il, transporter des objets d'une localité à l'autre, sur des brancards; on expédiait aussi des caisses et d'autres envois, déjà scellés à *Karmesas*, pour les faire sceller à *Elavaê* et les réexpédier ensuite (voir p. 238 et suiv.). Il est difficile d'assurer si l'on trouve la même ville mentionnée dans le nom , *E-la*$^{(r)}$*(?)- -va-nà-tà*, Carch. II, A 15 b**, 4; la lecture *la*$^{(r)}$ du signe est très douteuse, le signe , *la*, étant écrit autrement, dans la même inscription. Il me semble également difficile de décider si nous pouvons identifier notre *Elavaê* avec la ville d'*Ellaja, Illaja* des inscriptions de Boghazkeui (KUB VI 45, II 20; 46, II 60; KUB XIV 13, I 9; KUB XIX 50, IV 14; KUB XXI

---

[1]) Il est difficile de dire s'il s'agit ici d'un temple ou d'un bureau.

[2]) Mais voir aussi les Lettres f + g, où *Taksalas* annonce l'envoi d'objets rassemblés par lui, de *Karmesas* à *Elavaê*, semble-t-il. Cf. la Lettre e et encore ci-dessous.

1, IV 15; KUB XXIII, 75, 5; Forrer, Boghazköi-Texte in Umschrift II/2, 26*, etc.).

Il semble d'autre part assez probable que non seulement les Lettres f+g, mais aussi les autres lettres, étaient adressées à des habitants de la ville d'*Elavaê*. Toutes ces lettres mentionnent mêmes conditions et mêmes envois. D'après la Lettre e, le transport des envois entre la ville de l'auteur de la lettre et celle du destinataire, peut s'effectuer par brancards(?). La Lettre b dit qu'une offrande de lièvres, déjà scellée par *Taksalas,* est envoyée dans la ville du destinataire, et qu'après avoir été scellée de nouveau, elle doit être réexpédiée. D'une ville à l'autre, on peut même transporter des viscères d'animaux qui serviront à rendre des oracles; voir Lettres a, c et d. Un argument appuie encore la supposition que toutes ces lettres ont été envoyées à *Elavaê:* sans doute, elles ont été trouvées par les Assyriens, dans un seul et même lieu, d'où elles ont été ensuite transportées ensemble à Assur, probablement comme butin. Il est peu probable qu'elles aient été trouvées à *Karmesas,* dans les archives de *Taksalas* et de *Tuvanuvajas(?),* comme doubles des lettres envoyées à *Elavaê.*

Je suppose donc que ces lettres ont été trouvées par les Assyriens à *Elavaê,* ville dont l'emplacement nous est encore inconnu, mais qui devait être très proche de *Karmesas,* à identifier peut-être avec *Kargames*-Carchemish-Djerablous, sur l'Euphrate, dans la Syrie du Nord. Il est possible que les Assyriens se soient emparés de ces lettres, lorsqu'ils conquirent Carchemish et détruisirent son empire, en 717. L'écriture cursive de ces textes, de caractère très tardif, s'accorderait bien avec cette date, à mon avis.

Si ces suppositions sont justes, *Taksalas, Tuvanuvajas(?)* et *Ku(?)-sas[illegible]ruvas* agissent à *Karmesas;* ils sont désignés par la mention «*Taksalas* et compagnie(?)» de la Lettre f. D'autre part, *Âmes, Japtavâs,* [illegible]-*navâs* ou(?) [illegible] -*najavâs, Gagâs, Jasastames, Paḫames* (?) et *Ḫananas*(?) agissent, semble-t-il à *Elavaê,* formant ainsi la société «*Âmes* et compagnie (?)», également mentionnée dans la Lettre f. Le rôle principal de ces gens était apparemment de rassembler les offrandes et le matériel nécessaire aux oracles: oiseaux, lièvres, viscères d'animaux (de lion, par ex.), pour le sanctuaire du dieu de l'orage, désigné dans ces textes par les signes figurant «la double hache (et) l'éventoir». Il semble que ce sanctuaire se trouvait à *Karmesas.* Cependant nous pouvons supposer l'existence d'un sanctuaire, à *Elavaê* également; ainsi s'expliqueraient les envois de *Taksalas* et de *Tuvanuvajas(?),* à destination d'*Elavaê.* Il est très curieux d'observer que *Taksalas* expédie des caisses, et autres envois, déjà scellés par lui, à *Elavaê,* où ils seront scellés à nouveau, et d'où ils seront réexpédiés à *Taksalas.* Il s'agit évidemment là d'un système de contrôle. *Elavaê* était peut-être un centre rural où les temples de *Karmesas* se fournissaient particulièrement d'offrandes. Les objets fournis acquittaient

d'ailleurs peut-être, en partie au moins, des impôts du palais et d'Etat. Rappelons ici les cadeaux et envois destinés au « maître », *vena*, dat.-loc. sg. (voir Lettres d et e), dans lequel je vois le prince de *Kargames*.

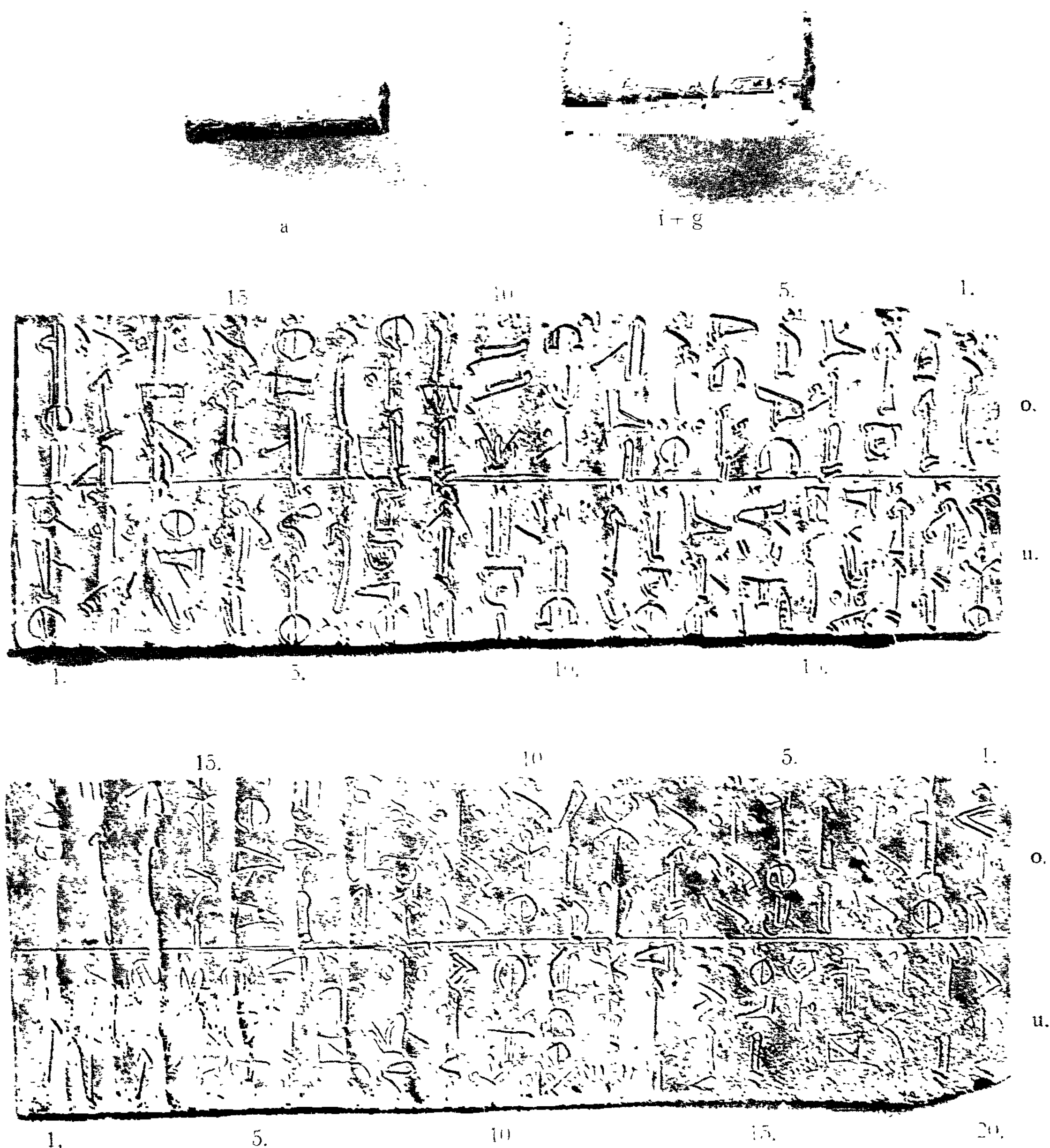
Le contenu et particulièrement la forme des lettres «hittites»-hiéroglyphiques d'Assur s'accordent, en général, avec ceux des autres lettres de l'Orient ancien, bien qu'il s'y rencontre aussi, surtout dans leur contenu, des éléments nouveaux, qui font le grand intérêt de ces textes nouvellement déchiffrés. Nos traductions offrent, je crois, un sens raisonnable et probable, que viennent encore appuyer les représentations concrètes des idéogrammes hiéroglyphiques. Enfin, elles confirment pleinement la justesse de l'esquisse de grammaire « hittite »-hiéroglyphique que j'ai donnée dans mon livre, Les inscriptions hittites hiéroglyphiques.

Note additionnelle. Dans son très important article « Hittitische Etymologien », publié ci-dessus p. 177 et suiv., M. le Professeur Holger Pedersen s'occupe aussi de la lecture du signe , que j'ai lu *u* dans IHH 22, 115 et suiv. Comme Forrer, Bossert et Meriggi, Pedersen recommande pour ce signe la lecture *ḫa*. De fait, les arguments qu'il invoque méritent une sérieuse attention. H. Pedersen exprime, entre autres, l'opinion que le mot « hittite »-hiéroglyphique pour « grand-père », que, dans IHH 49 et suiv., je lisais *ju-u-*s_1, serait plutôt à lire *ḫu-ḫa-*s_1, et à comparer avec le nésite *ḫuḫḫaš*, qui signifie également « grand-père ». Qu'il me soit permis de dire que moi aussi, lorsque j'ai commencé à douter de la lecture *u* du signe (voir Archiv Orientální 5, 114, n. 1), j'ai songé à rapprocher ce mot « hittite »-hiéroglyphique, du mot nésite *ḫuḫḫaš*. Mais je me sépare ici, sur un point, de l'éminent linguiste danois. Il me semble que, pour le signe , , la lecture *ḫi (ḫì)* est plus recommandable que la lecture *ḫu*, étant donné que ce signe paraît composé du signe , *ḫa*(?), *ḫe*(?), et du signe , *i*. En ce cas, nous aurions les mots suivants, dans la langue « hittite »-hiéroglyphique (cf. IHH l. c.): *ḫiḫas* « grand-père », * *ḫiḫatas* (et aussi * *ḫitas?*), *ḫiḫatalis* (IHH 74, n. 1) «bisaïeul», *ḫiḫalitas* «trisaïeul»; par contre, un * *ḫiḫaiḫas* « grand-père »(?) me semble douteux. On pourrait se demander si ces mots n'appartiennent pas au langage enfantin, et n'imitent pas tout simplement la toux d'un vieillard. Dans le nom de la divinité dieu *Ba- -la-tà-sà*, que j'ai comparée avec la déesse Ba'alat des Sémites, la lecture *ḫa* proposée par M. Pedersen pour le signe , me semble également recommandable[1]). Cependant je garde encore quelques doutes au sujet de cette lecture exclusive du signe . Il me semble peu indiqué, par

[1]) Notons encore que la lecture du nom *Pá-ḫa(?)-me* (voir Lettre e, I 3), semble plus probable qu'une lecture *Pá-u(?)-me*.

ex., de séparer la 1ère p. sg. prét. *a-i-ā-va*, de la forme *a-i-ā-* , *a-i-ā-u(?)*, 1ère p. sg. prét. également (IHH 54, 90), ou bien encore de séparer la forme verbale *pa*$^{(r)}$-*e*$^{(r)}$-*va*, de *pa*$^{(r)}$-*e*$^{(r)}$- , *pa*$^{(r)}$-*e*$^{(r)}$-*u* (?) (voir ci-dessus p. 217 n. 7), quelle que puisse être l'explication de ces formes verbales en . Notons aussi que la forme -*va*- -*e* de la 1ère p. sg. prét. alterne avec -*tu*-*va*- ; j'en ai conclu que le signe , a la lecture *ve* (voir IHH 63 et suiv.); la justesse de cette lecture est maintenant de nouveau appuyée par notre lecture du mot *vêgasnas* «mulet» (ci-dessus p. 231, n. 2). Il me semble peu probable que le signe ait une lecture *ḫe*. Ne pourrait-on supposer que le signe comportait deux lectures différentes, *ḫa, ḫe,* et *u*? Ce cas ne serait pas tout à fait isolé, semble-t-il, dans l'écriture «hittite»-hiéroglyphique. Voir le signe , auquel P. Meriggi a assigné la valeur *pá* (v. ci-dessus p. 211, n. 4); ce même signe a sans doute, dans IHH pl. II, 3 et 4 (Karaburun) une valeur -n_1, dans le mot *ku-ma*-n_1.

La lecture *u*, assignée par M. Pedersen l. c. 185 au signe (et évidemment aussi aux signes ,), est sans doute juste. Moi-même, dans IHH 105—109, j'ai encore hésité entre les lectures *je* (?) d'une part, et *vá*, ve_1, v_1, *ú*, d'autre part. On peut se demander si une lecture *va, v,* n'est pas à retenir encore pour ce signe, à côté de la lecture *u* (*ú*). Au moins pour «toi» (dans IHH 86 et dans nos Lettres), une lecture ta_1-*vá* est peut-être plus probable qu'une lecture ta_1-*ú*; pour les pronoms personnels, voir d'ailleurs encore à une autre occasion. De même, dans la 1ère p. sg. prét. *e-ta* -*va* -*là* $^{(r)}$ - - (IHH 106), que je compare avec la forme -*va-li-ā-* -*va*- (ibid.), la lecture *vá* semble préférable pour le signe .



En haut — Les rôles de plomb (Lettres a et f + g), tels qu'ils ont été trouvés à Assur
En bas — Lettre a développée, face et revers.
(D'après W. Andrae, Hettitische Inschriften auf Bleistreifen aus Assur, pl. 1 et 3)

VORDERASIATISCHE GEGENSTÄNDE AUS SPÄTRÖMISCHEN FUNDKOMPLEXEN IN WESTEUROPA.

Von

Stefan Przeworski.

Vor kurzem veröffentlichte A. Schott, Orientalistische Literatur-Zeitung XXXVI, 1933, 276 ff., einen Bronzefrosch, der in Köln in einem Grabe spätrömischer Zeit zum Vorschein kam. Laut Angaben von Dr. Fremersdorf, Leiter der römischen Abteilung des Wallraf-Richartz-Museums in Köln, wird dieser Gegenstand durch die Begleitfunde in die Zeit um die Wende des III. zum IV. Jhdts. n. Chr. datiert. Bekanntlich wollte Scheftelowitz, Orientalistische Literatur-Zeitung XXXIV, 1931, 506, die auf dem Rücken des Frosches angebrachte Inschrift aramäisch lesen. Mit guten Gründen lehnt Schott diese Deutung ab und sieht darin, wohl mit Recht, eine kurze Keilschriftlegende aus der Zeit um 750 v. Chr., die er *mât aš-šur* „Land von Aššur" (Assyrien) liest. Am Schluß seiner Ausführungen bezweifelt jedoch Schott, daß der Kölner Fund ein echtes vorderasiatisches Erzeugnis wäre, und nimmt vielmehr an, daß dieser nach einer älteren Vorlage irgendwo im Auslande hergestellt wurde. Schließlich äußert er sich über die Herkunft des Bronzefrosches folgendermaßen (a. a. O., 279[1]): „wie das Ding nach Nordwesten geraten sein möchte — darüber Vermutungen aufzustellen, wäre wohl kein fruchtbares Tun", wobei als Beispiele einige gelegentlich notierte altorientalische Importstücke in Europa von ihm zitiert werden. Gerade aber die methodische Betrachtung dieses Problems erweist sich für die richtige Einschätzung des Kölner Bronzefrosches von Belang. Denn dieser steht keineswegs vereinzelt da, sondern gehört in Zusammenhang mit anderen vorderasiatischen Gegenständen aus spätrömischen Fundkomplexen in Westeuropa.

Eine Anzahl solcher Importstücke ist bereits seit einiger Zeit bekannt. Es wird wohl nicht ohne Interesse sein, sie hier kurz aufzuzählen und zu erörtern.

Vor allem wurde in einem römischen Grabe aus dem IV. Jhd. n. Chr. neben der Kirche von St. Felice in Vicenza (Norditalien) im Jahre 1901 ein Siegelzylinder nordsyrisch-hethitischen Stils gefunden, zuletzt von Furlani, Aegyptus XII, 1932, 217 ff., behandelt. Delaporte, Aréthuse IV, 1927, 64, Tf. VIII, 29, hat ihn mit zwei anderen Rollsiegeln gleicher Herkunft in Verbindung gebracht, die ebenfalls außerhalb ihres Heimatlandes entdeckt

wurden. Doch wurde der eine von ihnen in einem Schatzfunde in Tiryns festgestellt (Karo-Unger, Athenische Mitteilungen LV, 1930, 139 f.), der dem Ausgange der mykenischen Zeit angehört (um 1200 v. Chr.), während der andere in einem Grabe aus dem VIII. Jhd. v. Chr. in Napata in Nubien zutage kam (Hogarth, Journal of Egyptian Archaeology VIII, 1922, 215, Tf. XXV, 19). Da also alle drei Rollsiegel in zeitlich verschiedenen Fundkomplexen auftreten, so mußten sie auch zu verschiedenen Zeitpunkten und unter verschiedenen Umständen nach der Fremde gekommen sein. Daher darf der Siegelzylinder von Vicenza nicht als Beweis der angeblichen ausgedehnten Beziehungen des Hethiter-Reiches verwertet werden. Daß er zu dessen Blütezeit nach Italien kam, wird wohl niemand annehmen. Dies geschah erst in römischer Zeit, wahrscheinlich nicht viel früher, bevor das Stück nach dem Tode seines letzten Besitzers ins Grab niedergelegt wurde.

Auf der alten Römerstraße bei Lohne in Oldenburg wurde vor Jahren eine große, 106.43 gr schwere Bernsteinperle gefunden, die eine phönikische Inschrift trägt (Much, Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien VII, 1878, 239 ff.). An ihrer Echtheit zu zweifeln liegt kein Grund vor (Turajev, Arbeiten des X. archäologischen Kongresses in Riga im J. 1896, I, 1899, 201). Die Zeit der Herstellung ist unbestimmt, jedenfalls ist das Stück spät (Thomsen, Reallexikon der Vorgeschichte I, 1924, 444).

Schließlich fand sich merkwürdigerweise ebenfalls in Köln in einem Grabe eines römischen Legionärs ein großer babylonischer Ziernagel (siggatu) mit Keilschriftzeichen, der von M. von Oppenheim (Der Tell Halaf 1931, 186) erworben wurde.

Diesen Funden ist der Kölner Bronzefrosch anzureihen. Unter Berücksichtigung derselben und auf Grund seiner Keilinschrift darf er wohl als bodenständiges mesopotamisches Erzeugnis gelten, trotzdem unmittelbare Analogien aus dem Zweistromlande einstweilen fehlen. Das Auftreten von mehreren vorderasiatischen Gegenständen der vorpersischen Perioden an verschiedenen Orten Westeuropas in römischer Kaiserzeit, zumeist in geschlossenen Grabkomplexen, zeigt, daß darin kein Zufallsspiel vorliegt. Wir müssen uns vielmehr nach den Gründen ihres Erscheinens umsehen und die Umstände, die ihre Wanderung aus dem Orient veranlaßt haben, festzustellen versuchen.

Selbstverständlich kannten die einstigen („römischen") Besitzer solcher Dinge, die mit ihnen in die Gräber kamen, deren wahre Bedeutung und Bestimmung nicht. Als rätselhafte kleine Kunstwerke, oft mit unbekannten mysteriösen Schriftzeichen bedeckt, erweckten sie den Eindruck etwas Geheimnisvollen und wurden als Amulette getragen. Daß solche unverstandene oder mißverstandene Überreste grauer Vorzeit zur Verehrung gelangen konnten, zeigt am krassesten das Beispiel der neolithischen Steinbeile, die als „Donnersteine" übernatürlicher Herkunft über viele histo-

rische Perioden hindurch betrachtet wurden (vgl. Carthailac, L'âge de pierre dans les souvenirs et superstitions populaires 1878, Cook, Zeus II, 1914, 507 ff., Hiffe, American Journal of Archaeology XXXV, 1931, 304 ff.).[1]) Doch läßt sich nicht ermitteln, auf welchen Aberglauben der Gebrauch solcher altorientalischen Gegenstände als Amulette während der spätrömischen Zeit zurückzuführen sei. Es wäre gewiß von Bedeutung festzustellen, ob und in welchem Umfange derselbe damals in Vorderasien selbst, insbesondere in Syrien und Mesopotamien, stattfand. Bezeichnend ist jedenfalls, daß diese Kleinfunde in Europa gerade zu jener Zeit auftauchen, als sich bereits der Dienst der orientalischen Gottheiten in den Provinzen des römischen Reiches weithin verbreitet hat. Uns liegt daher die Vermutung nahe, daß diese altorientalischen Erzeugnisse von den asiatischen Kaufleuten, Sklaven oder Soldaten (wie der babylonische Tonnagel aus Köln) aus ihrer Heimat gebracht wurden. Damit können derartige nach dem Westen verschlagene Überreste der ältesten Kulturen Vorderasiens in gewisser Hinsicht als archäologischer Niederschlag zur Beleuchtung des Problems der Verbreitung der orientalischen Kulte und Gebräuche im römischen Heidentum gewertet werden.

Diese Bemerkungen bezwecken nur, das noch bescheidene Material der vorderasiatischen Streufunde auf westeuropäischem Gebiete aus der spätrömischen Zeit ins richtige Licht zu rücken. Aus derer zusammenhängenden Behandlung ergibt sich, daß sie eine besondere Gruppe der altorientalischen Fundstücke in Europa bilden, die unter keinen Umständen mit anderen, insbesondere den in Osteuropa auftretenden vorderasiatischen Funden, wie z. B. die bekannte Bronzefigur von Schernen (Kreis Memel), in Verbindung gebracht werden darf. Die letzteren wurden von mir unlängst in meinem Vortrag auf dem VII. Internationalen Historiker-Kongresse in Warschau zusammengestellt und erläutert (vgl. La Pologne au VII[e] Congrès des Sciences Historiques I, 1933, 83 ff.).

Hoffentlich werden die künftigen Funde weitere Aufschlüsse über die hier angeschnittenen Probleme bringen.

---

[1]) Beiläufig sei bemerkt, daß auch ein solches Steinbeil, mit nachträglicher Keilinschrift versehen, bekannt ist, s. Cook, a. a. O., 510, Fig. 389 f.

NEUERE FORSCHUNGEN ZUR ALTINDISCHEN SOZIALGESCHICHTE, RECHTS- UND STAATSRECHTSLITERATUR.

Von

O. Stein.

II.[1])

Durch die Auffindung des K. A., als dessen Autor viele Forscher, der indischen Überlieferung folgend, Kauṭilya oder Kauṭalya[2]) ansehen, wurde scheinbar noch mehr Licht über jene Periode Indiens verbreitet, die schon vorher durch reicher fließende und gesicherte Quellen ausgezeichnet war. Die Zeit der Maurya-Dynastie, deren Höhepunkte Candragupta und Aśoka sind, ist durch vielfache Anspielungen in der quasi-historischen Literatur, den Purāṇa, in der Erzählungsliteratur in Sanskrit, Pāli und Prākrit, durch Inschriften und außerindische Berichte nicht nur innerhalb geringer Schwankungen festgelegt, sondern auch historisch und kulturgeschichtlich eine der bestbekannten Perioden des alten Indien. Dazu trat jene Enzyklopädie der Staatswissenschaft, das Arthaśāstra, das eben dieser Zeit angehören soll und dadurch einen ungeahnten Einblick in das Verfassungs- und Verwaltungsleben des Maurya-Staates, sowie in seine außenpolitischen Maximen bieten würde. Es ist daher begreiflich, daß immer wieder die historisch-antiquarische Forschung dorthin ihren Blick wendet, um neue Aufschlüsse zu erhalten oder doch wenigstens von neuen Gesichtspunkten aus das Erforschte darzustellen. Diesem Umstand verdanken auch die zwei Bücher[3]) von V. R. Ramachandra Dikshitar ihr Entstehen, da sie beide um das Problem der altindischen Staatswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Maurya-Zeit gelagert sind; darum können sie auch als eine Einheit aufgefaßt werden, zumal der Verfasser in seinem jüngeren Buche sich öfter auf das erste beruft, das mehr eine allgemeine Übersicht über das Thema im speziellen Werke bedeutet.

Als Ausgangspunkt wählt D. die Begriffsbestimmung von *daṇḍanīti;*

---

[1]) Für den ersten Teil siehe Archiv Orientální III 49—86.

[2]) Zu dieser aus durchsichtigen Gründen zur Diskussion gestellten Namensfrage s. Jolly, ZII 5, 1927, 216 ff.; vgl. IHQ I, 1925, 569 f., 786.

[3]) Hindu Administrative Institutions. Edited with Introduction by S. Krishnaswami Ayangar. Madras, University Historical Series IV, 1929, XXV, 401 S.; The Mauryan Polity, University of Madras 1932, VIII, 394 S.

er erklärt sie (H. A. 1 f.) als die Wissenschaft der Regierungs- und Arbeitsweise (machinery) und sieht in *arthaśāstra* nur ein später gebrauchtes Synonym. Die Berufung auf Amarak. I 5, 5, wo *ānvīkṣikī* mit *tarkavidyā, daṇḍanīti* mit *arthaśāstra* erklärt werden, kann die aufgestellte Gleichung nicht bestätigen; es liegt im Wesen des Lexikons, besonders des metrisch abgefaßten, die Erklärung auf eine kürzeste Formel zu bringen, wobei die Begriffsabgrenzung unscharf wird. Dasselbe sagt auch Vāmanas Kāvyāl. Vāmana verlangt vom Dichter auch die Kenntnis der *daṇḍanīti: daṇḍanīter nayānayoḥ*; in der *vṛtti* wird erklärt: *daṇḍanīter arthaśāstrān-nayasya cānayasya ca saṃvid iti,* unter *naya* ist die richtige Anwendung des *ṣāḍguṇya,* unter *anaya* das Gegenteil zu verstehen (I 3, 10). Das nächste s. hat einen geradezu pikanten Beigeschmack, indem der Autor darauf hinweist, daß der Dichter aus der *daṇḍanīti* auch die Verschlagenheit, die Zick-Zack-Linie (*kuṭilatva*) des Inhalts seines Werkes lernen kann, d. i. das Spiel und Widerspiel des Stärkeren und Schwächeren; aber vom K. A., so nahe es liegt, erwähnt er nichts, allerdings auch nicht beim *kāmaśāstra* etwa den *Vātsyāyana* (s. 9). K. A. selbst reiht I 5, 2, s. 14 *purāṇa, itivṛtta, ākhyāyikā, udāharaṇa, dharma-* und *arthaśāstra* unter *itihāsa* ein; I 3, 1, s. 2 gelten *atharvaveda* und *itihāsa* als Veda. Wenn man auch nicht beide identifizieren darf, wie J a c o b i[1]) bemerkt, so läßt sich über die Beziehung des *arthaśāstra* zum Veda der Anknüpfungspunkt zwischen beiden finden. Āpast. Dh. II 11, 29, 11 f. anerkennt jenes Wissen, das Frauen und Śūdra besitzen, als Vollendung des Studiums und bezeichnet dieses Wissen als Appendix zum Atharvaveda; der Kommentar[2]) versteht darunter Tanz, Musik und andere Zweige des *arthaśāstra.* Dieses gilt als *upaveda* des Atharvaveda nach einer Rezension, nach dem Ath.-Caraṇavyūha wird der Arthaśāstraveda dem Ṛk zugeteilt.[3]) Man hat also, wie jede profane Wissenschaft, auch das *arthaśāstra* in Verbindung mit dem Veda gebracht, und seines Inhalts sowie Zwecks wegen scheint die Zuweisung an den ohnehin außerhalb der *trayī* stehenden Atharvaveda nur natürlich. Auffallend ist aber ein anderes: eben jener Haradatta, welcher das *arthaśāstra* als eine von Frauen und Śūdra zu erlernende Kunst wie Tanz und Musik erklärt, derselbe Haradatta weiß zu II 5, 10, 14 von den Erfordernissen eines Purohita, daß er im *dharma-* und *arthaśāstra* bewandert sein muß, und zitiert zu Āpast. Dh. I 9, 24, 13 den Kauṭilya, aber etwas abweichend von dem bekannten Text in II 4, 22, s. 7 f. Man

[1]) SPAW 1911, 668 f.

[2]) SBE II Introd. XXXII und p. 171. So nach B ü h l e r, aber weder seine Ausgabe noch die neue Auflage derselben (3. ed. Bombay 1932) enthalten diese Stelle des Haradatta; ebensowenig findet sie sich in der Ausgabe der Kashi S. S. No. 93 von 1932.

[3]) W. S i e g l i n g, Die Rezensionen des Caraṇavyūha, Diss. Berlin 1906, 31; Atharv.-Pariś. 49, 1, 3 *(abhicārakārthaśāstram);* Ind. Stud. I, 13. Über den vielfältigen Inhalt des *arthaśāstra* ebda. 22: *nītiśāstra, aśvaśāstra, śilpaśāstra, sūpakāraśāstra, catuḥṣaṣṭikalāśāstra.*

möchte daraus folgern, daß zur Zeit des Haradatta[1]) wohl ein Kauṭilya — und wohlgemerkt unter diesem Namen — und ihm zugeschriebene Lehren, jedoch nicht das *arthaśāstra* des Kauṭilya bekannt waren; auch galt das *arthaśāstra* nicht als ein Lehrbuch der Staatswissenschaft, wie es die spätere Systematik der Wissenschaften betrachtet haben will. Der Kommentar zu Rām. V 48, 14 (ed. Bomb.) unterscheidet zwischen *dharma-*, *artha-* und *nītiśāstra*. Aus dem K. A. selbst geht die Nichtidentität von *daṇḍanīti* und *arthaśāstra* hervor; I 5, 2, s. 8 soll der König die *daṇḍanīti* von *vaktṛprayoktṛ*, von Theoretikern und Praktikern (der Politik), lernen, während das unter dem *itihāsa* mitinbegriffene *arthaśāstra* im zweiten Teil des Tages gehört werden soll (s. 14), eine Einteilung, von der im *rājapraṇidhi* (I 19, 16) nichts zu finden ist. Auch V 6, 94 f., śloka 3 soll der des *arthaśāstra* kundige Minister den jungen König durch *itihāsa* und *purāṇa* belehren. Streng genommen haben alle diese und in anderen Texten, wie Mhbh., gegebenen Definitionen[2]) keinen wissenschaftlichen Wert, da sie subjektiver Art oder oberflächlich sind, mehr einer gangbaren gnomischen Literatur als einem *śāstra* angehören; zu einer klareren Begriffsscheidung, bei der die Wissenschaft (*śāstra*) des *artha* von der Wissenschaft der *nīti* zur Diskussion steht, führt der Vergleich von K. A. mit Kāmandakis Nītisāra. Da sieht man sofort, was nicht zum *nītiśāstra*, dem synonymen Ausdruck für die nur primitivere *daṇḍanīti*, gehört: Verwaltungslehre, fachwissenschaftliche und praktische Auseinandersetzungen über interne Amtsführung, Produktionsverfahren; dies sind die Materien, die zum *artha* im weitesten Sinne des Wortes in Beziehung stehen, zum praktischen Leben des Staatskörpers, zum Nutzen des Herrschers. Das *arthaśāstra* kann als die Wissenschaft vom Staate definiert werden, die Verfassung, Verwaltung, Innen- und Außenpolitik, einschließlich Heer- und Kriegswesen, bedeutet, während das *nītiśāstra* nur die beiden letzteren Zweige zum Gegenstand hat; mit der Entwicklung des *arthaśāstra* zu einer selbständigen Wissenschaft umschloß es auch das aus anderen Wurzeln (Gnomik) hervorgegangene *nītiśāstra*; in der Gliederung des K. A. läßt sich die Geschichte dieser Kontamination durch Vergleich mit dem *dharmaśāstra* noch ablesen.

Mit Berufung auf die Śukranīti I 5 f., 12 sieht D. im *nītiśāstra* "neither a treatise on ethics nor even on polity, but a synthetic science of society" (H. A. 7 f.). Die Unterordnung des Individuums unter den allgemeinen Willen des Staates habe Beständigkeit und ruhige Bewegung als den erhaltenden Elementen der Hindu-Gesellschaft im Gegensatz zur Ruhelosigkeit und dem Fehlen eines Gleichgewichts in der westlichen Ge-

[1]) Über seine Zeit Kane, History of Dharmaśāstra I 550 f., der ihn zwischen 1100--1300 datiert. — Das K. A.-Zitat ist wiederholt zu II 5, 11, 9 (ed. Kashi S. S.).

[2]) S. U. N. Ghoshal, A History of Hindu Political Theories, 2. ed., London 1927, 45 ff.

sellschaft zur Folge gehabt (H. A. 48 f.). Es ist schon manches zur Verteidigung der sozialen Ordnung in Indien, d. h. seines Kastensystems, gesagt worden, darauf soll hier nicht eingegangen werden; aber daß das *nītiśāstra* überhaupt etwas mit der Gesellschaft zu tun hat, muß energisch bestritten werden. Denn nirgends ist das Wohl der Untertanen um ihrer selbst willen Zweck und Aufgabe der Politik nach dem *nītiśāstra*, sondern nur um des Königs, seines weltlichen und jenseitigen Glücks wegen. K. A. I 4, 1, s. 6 definiert die *daṇḍanīti* vom machtpolitischen Standpunkt aus; die Forderungen an einen König, Recht zu üben, sind nicht rein ethischer Natur, sondern teils theoretischen Charakters, teils entspringen sie praktischen Wünschen: und dies wieder von zwei Gesichtspunkten: einerseits kann nur ein halbwegs rechtlich befriedigtes Volk dem König auch jenen Nutzen abwerfen, zu dem es da ist, andererseits wird durch Beispiele ungerechten Regierens eine Abschreckung durch die irdischen Folgen beabsichtigt und endlich durch eschatologische „Sanktionen“ ein Korrektiv zur autokratischen Regierungsform geschaffen, da ein anderes nicht vorhanden war. Gerade in der Statik der sozialen Ordnung Indiens liegt ihr Schicksal beschlossen; wäre jener westliche Zug zur Individualisierung — von dem heute nur unter großen Vorbehalten gesprochen werden kann — so schlecht, warum dann der ganze Kampf des modernen Indien um jene westlichen Errungenschaften?

D.s Darstellung der indischen Staats-Auffassung und -Verwaltung, wiewohl sie auf dem K. A. neben weniger maßgebenden Quellen beruht, ist überhaupt durch einen zum Idealisieren neigenden Ton gekennzeichnet. Der beginnt bei der Etymologie von *rāja* (H. A. 56), die auf *rañj* “to please — implying that a king makes his subjects always happy by ruling justly” zurückgeführt wird.[1]) Die idg. Zusammenhänge von *rāja* sind zu bekannt, aber man bedarf nicht der Etymologie, um die Bedeutung des Königs im alten Indien als obersten Herrscher klarzustellen. Denn der zweite Ausdruck, *nṛpa*, „Schützer des Volkes“, ist nicht in jenem volksfreundlichen Sinne zu verstehen, sondern aus der religiös-sozialen Sphäre des *dharma*. Eine Gesellschaftsordnung, die zwei Schichten, und zwar die zahlreichsten, zum Ausbeutungsobjekt für die übrigen zwei oberen macht;[2]) mit der Geburt den Menschen dieser zwei unteren Kasten zum Wesen minderen Rechts stempelt, ja, sogar für eine Schichte Ausnahmsstellungen vor dem Gesetz anerkennt, hat den Anspruch auf eine ethisch zu rechtfertigende Rechtsordnung eingebüßt.

Apologetischen Eindruck machen die Ausführungen D.s über den von anderer Seite behaupteten autokratischen Charakter des altindischen

---

[1]) Gegenüber der primitiven „Etymologie“ wie Dīghan. XXVII 21 (vol. III 93) findet sich die bessere im Milindap. 226, 20, vgl. 226, 25 f., s. Ghoshal 65 f., 162, 186 n. 1, 192 f.

[2]) Um einen modernen Inder zu zitieren: N. K. Dutt, Origin and Growth of Caste in India I (London 1931) 97.

Königtums (H. A. 71 ff.). Von einer Theokratie kann man in Indien nicht sprechen; auch mit einem Schlagwort wie Despotie ist die Regierungsform nicht abgetan. D. weist mit Recht auf die demokratischen Ansätze hin, die in der Zeit der Besitznahme des Landes das Königtum in gewisse Grenzen sperrten. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß man es mit einem Stamm-Königtum zu tun hat, als noch der Volkskörper ein einheitliches Gepräge trug. Das gilt nicht mehr für das zum nationalen Reich erwachsene Königtum. Da ist von einer Vertretung oder Möglichkeit, den Willen des Volkes dem Herrscher gegenüber zum Ausdruck zu bringen, keine Rede mehr, es sei denn durch offene Revolution, die im Abfall zu einem anderen Herrscher oder in der geförderten oder geduldeten Rückkehr einer durch Usurpation vertriebenen Dynastie bestand. Eine Despotie hat es in Indien deswegen nicht gegeben, weil die einzelnen Fürstentümer nur auf die Hereinbringung ihrer persönlichen Bedürfnisse bedacht waren, sonst aber, bei dem vorwiegend agrarischen Charakter der Wirtschaft, die lokale Verwaltung des Dorfes sich selbst überließen. Man preßt in den Darstellungen altindischen Staatslebens zu sehr moderne, aus völlig anderen Kulturkreisen — dem klassischen und westlichen — entnommene Vorstellungen in dieses hinein; dadurch entstehen die Halbwahrheiten. Als Beispiel dieser Art diene D.s Auffassung vom *digvijaya* (H. A. 77 f.) als einem Ideal jedes Herrschers, als einem Ausdruck des Patriotismus, den moderne Forscher für Indien geleugnet haben. Nun hat Patriotismus weder etwas mit Regierungsform zu tun noch wird er dadurch bekundet, daß ein Fürst — und das bedeutet *digvijaya* — auf Kosten des eigenen und auf Unkosten der zu unterwerfenden Völker einen „Siegeszug durch die Weltgegenden" unternimmt; das nennt man in der modernen Diplomatensprache doch Imperialismus und das war es auch im alten Indien. Vor allem muß man einwenden, daß es dort den Begriff einer einheitlichen Nation nicht gegeben hat; wie wäre das bei den anthropologisch und sprachlich verschiedenen Staaten, bei der innerhalb des „Volkes" herrschenden sozial-religiösen Zerklüftung möglich gewesen! Der zu erwartende Einwand, daß auch Griechenland in eine Reihe von einander befehdenden, um die Hegemonie kämpfenden Staaten zersplittert war, die gleichfalls stammäßig verschieden und sozial-rechtlich ungleich gegliedert waren, erledigt sich durch den Hinweis auf die gemeinsame Kultur. Sie fand ihren Ausdruck in einer trotz dialektmäßigen Verschiedenheiten einheitlichen Sprache, in einer Literatur, in gemeinsamen religiös-nationalen Zentren, seien es Heiligtümer, Wettkämpfe oder musische Aufführungen. Im Kampfe um die Freiheit fügte sich ganz Griechenland unter die Führung einer der Vormächte. Die erste Voraussetzung für eine Nation im Besitz eines gemeinsamen Landes zu sehen ist richtig;[1]) aber

[1]) Radhakumud Mookerji, The fundamental Unity of India, London 1914, XIII.

Land und Nation müssen sich decken. Das ist in Indien im besten Fall nur für Āryāvarta zugetroffen.[1]) Ausschlaggebend für die Aufstellung des Begriffes und der Anerkennung der Realität der Nation erscheint überall, besonders jedoch für Indien, die historische Epoche. Unbewußt überträgt man Vorstellungen und politische Schlagworte, zu denen auch Nation gehört, aus der Gegenwart auf die Vergangenheit. Mit dem scharfen Trennungsstrich zwischen Ārya und Nicht-Ārya bis auf den heutigen Tag, der zugleich den zwischen Hindu und Nicht-Hindu bedeutet, erhielt die indische Gemeinschaftsidee die für alle Perioden gültige Einschränkung, um deren Beseitigung zwar gekämpft, aber erst in weiter Ferne die Entscheidung fallen wird. Unter keinen Umständen läßt sich für die in episch-literarischen Quellen geschilderten *digvijaya,* die eine poetische Ausschmückung von *raids* darstellen, oder für die mit wechselndem Erfolg unternommene Unterwerfung von Kleinstaaten die Nations-Idee anwenden. Die Versuche, Großstaaten zu bilden, sind gerade an der vielfältigen Verschiedenheit der zum Ganzen zu vereinigenden Teile gescheitert; sie wurden nicht aus einer Idee, schon gar nicht aus einer nationalen, aus einem dem Nationalgefühl entspringenden zwangsläufigen Motiv heraus unternommen, sondern aus egoistischen, imperialistischen Machtgelüsten. Für die Existenz eines Nationalgefühls fehlten in Indien die Bedingungen; hauptsächlich das nationale Zentrum. Selbst die Religion, die ein solches hätte schaffen können, war kein einheitliches Gebilde; der Hinduismus ist ein spätes, nicht einmal von Rivalen freies System; zudem kann nicht jeder, der will, Hindu sein, wie gerade die Harijan-Kämpfe des heutigen Tages zeigen. Der Hinduismus hat auch kein gemeinsames, nationales Heiligtum, er ist nicht Nationalkirche, trotz den auch anderen religiösen Bewegungen Indiens gemeinsamen Elementen wie *ahiṃsā-* und *karman*-Lehre. Das wesentliche Hindernis, wiewohl zahlenmäßig dazu berufen, eine nationale Religion zu werden, findet er im *dharma,* dem *svadharma*; in dem Ausschluß von Volksgenossen an der bedingungslosen Teilnahmsfähigkeit, in der auf Götter[2]) zurückgeführten Fiktion der den sozialen Schichten zukommenden Über- und Unterordnung, in einer damit vorherbestimmten und erzwungenen Berufseinengung; die Durchbrechung der letzteren erfolgte und erfolgt — und das spricht gerade gegen das

[1]) Vgl. Kirfel, Die Kosmographie der Inder 60.

[2]) „Whether this social system (i. e. der Ursprung der Kasten aus den Körperteilen des Puruṣa oder aus Worten des Prajāpati) is to be attributed to divine creation or human, no one can possibly say. To a student of history who is engaged in studying only institutions of administrative importance this is immaterial" (H. A. 40). Den Ursprung der Kasten kann man mit Bestimmtheit nicht angeben, weil auch nicht ein Faktum dazu geführt hat, s. Fick, OLZ 36, 1933, 15 ff.; oben AOr V 161 ff., aber bei aller Skepsis gegenüber historischem Wissen muß ein student of history doch sagen können, ob die Kasten dem Wirken der Götter oder dem Willen der Menschen ihre Entstehung verdanken...

Bestreben zur Ausbildung einer Nation, die aus sich heraus alles Trennende zu bannen gewillt sein muß — unter der Einwirkung außerindischer, fremder Ideen. Man kann von einer indischen Kultur sprechen, die in Nachbargebieten zu einer indischen Zivilisation, d. h. Aufnahme religiöser Anschauungen und damit verknüpften Schaffens in darstellender Kunst und nachahmender oder übersetzender Literatur, geführt hat, wobei indisch nur das Ursprungsland, nicht ein einheitliches System[1]) bedeuten darf: aber eine indische Nation hat es nicht gegeben. Aus der religiösen Verankerung der sozialen Gruppierung, aus dem *varṇāśrama-dharma,* ergibt sich jene statische Struktur des sozialen Lebens, die D. als Vorzug Indiens gegenüber dem Westen hervorhebt. Aber Statik ist Stillstand, sie schließt den Fortschritt aus; Verewigung sozialer Zustände, Unterdrückung großer Gruppen, heißt Gewalt gegenüber der natürlichen Entwicklung. Und diese bricht sich allen Prärogativen zum Trotz Bahn auch in Indien, dank dem — Westen.

In beiden Arbeiten beginnt die Darstellung der Verwaltungslehre mit der Zentralverwaltung, d. i. dem König. Die Grundgedanken sind: das Königtum war erblich, konstitutionell; der König besaß keine legislative Gewalt, seine exekutive war durch konstitutionelle Einrichtungen, die ministeriellen Beratungskörper, eingeschränkt; theoretisch ist das Königtum als ein heiliger Vertrag zwischen Herrscher und Volk aufzufassen, letzterem steht der erstere wie ein Vater seinen Kindern gegenüber. Die Erblichkeit des Königtums ist im allgemeinen für die Nationalstaaten zuzugeben; denn, abgesehen von freiwilligen Abdankungen, konnte der Herrscher auch in Friedenszeiten vom eigenen Volke vertrieben und eine andere Dynastie berufen werden.[2]) D. schränkt (M. P. 86) den Charakter des Erbkönigtums wieder ein, wenn er vom Wahlprinzip spricht und sogar sagt: The mere fact that a prince happened to be the son of his father did not procure him the throne. Er zitiert für das Erbkönigtum Plinius und verweist auf die Teilnahme der Volksvertretung bei der Wahl. Es ist dies ein vielfach vorkommender methodischer Fehler, die staatsrechtlichen Einrichtungen verschiedener Epochen durcheinanderzuwerfen. Für die Maurya-Zeit, die schon der Periode der Großstaaten angehört, ist das Wahlprinzip eine Unmöglichkeit, ein rechtliches und faktisches Unding. Jene scheinbar konstitutionellen Elemente im Königsrecht existierten in einer bereits längst abgeschlossenen Epoche. Die Zeit der Stammstaaten[3]) hat das Wahlprinzip fast ausschließlich befolgt; die angebliche Volksvertretung der *paura, jānapada,* die das konstitutionelle Element ausmachen

---

[1]) So auch S. Lévi, L'Inde et le monde[2] 5 ff.

[2]) Im Mṛcch. liegt ein solcher Fall vor; vgl. Meyer, K. A.-Übersetzung LXIV und 822 zu 353, 31 ff. Rām. III 33, 15 ff. Für die älteste Periode kommen Absetzung und Wiederberufung des verbannten Königs vor, s. AOr III 376.

[3]) Für diese Termini sei auf AOr III 363 verwiesen.

sollen, spielen dort, wo sie vorkommen,[1]) keine Rolle und für die älteste Zeit sind sie nicht zu belegen.

Im K. A. begegnet wohl auch jene aus dem *dharmaśāstra* und der *nīti* herübergenommene politisch-moralische Maxime, daß ein schlechter König von seinen Untertanen verlassen und getötet wird: VII 4, 108—110, s. 16; VIII 3, 129, s. 3, vgl. I 4, 3. Sonst steht das K. A. durchaus auf legitimistischem Boden: V 6, 94 f. (vgl. VII 15, 121, s. 44; VII 5, 176; Viṣṇu III 48; Rām. II 67, 8 ff.); während Bhāradvāja ebda. s. 28 ff. das durch die indische Geschichte bewiesene Rezept des usurpatorischen Ministers vertritt. Die Beweisführung D.s für den konstitutionellen Charakter des Königtums ist eine doppelte: negativ, insofern als der König nicht Legislator ist, positiv, insofern seine Macht durch checks and balances beschnitten war; als solche werden angesprochen: the chambers of the council and of the assembly where the representatives of the groups and committies sat and discussed the affairs of the state. Das sind große Worte gelassen ausgesprochen.

Was zunächst die Legislative anlangt, so weiß man wenig darüber, außer was die *dharmaśāstra* andeuten,[2]) im K. A. ist es nicht besser. Mit Recht betont D., daß dem *śāsana* keine legislatorische Funktion zukommt, auch nicht bei Aśoka (M. P. 91 ff.); aber der königliche Befehl, der den Inhalt eines *śāsana* ausmacht (*ājñā, āṇapayati* usw. in den A. I.) erhält doch den Charakter eines Gesetzes, oder um es modern auszudrücken, der Erlaß ergänzt einen im allgemeinen Rahmen des Gesetzes nicht vorgesehenen Spezialfall, entscheidet eine strittige Interpretation. Da es eine Legislative im römischen Sinne überhaupt nicht gab, war somit das königliche *śāsana* im weitesten Umfang doch eine gesetzbildende Willensäußerung des Herrschers, die bis auf Widerruf, bis zum Erlaß eines anderen *śāsana* oder nur für die Regierungsdauer des Herrschers in Kraft blieb. Man kann also das *śāsana* als einen Erlaß, gewöhnlich auf administrativem Gebiete, verstehen, dem eine legislative Funktion[3]) zukam.

Wenn auch die Minister bei der administrativ-legislativen Tätigkeit des Herrschers mitwirkten oder vielmehr er sein placet zu deren Beratungsergebnis und -Vorschlag erteilte, kann man doch nicht von einem

---

[1]) Im Rām.; Jayaswal, Hindu Polity II 81 ff., s. jedoch sogleich.

[2]) Foy, Die königl. Gewalt 14 f., 67 ff.

[3]) Als ein Beispiel diene S 5; über *śāsana* als Instrument der Gesetzgebung s. ZII 6, 1928, 47, 59. — Die M. P. 93 f., vorgeschlagene Interpretation von *sasvataṃ samayaṃ* als customary law (I Dh 20; II 9; I J 10; II 14) übersieht, daß *sasvataṃ* einem *śāśvat-* entspricht, das aber nicht customary bedeutet; daß *samaya* „Zeit" und nicht „law" sein kann, wie die Dativkonstruktion in II Dh 10 zeigt; daß *yūjevū* (yujeyu) 3. pl. opt. parasm. nicht mit einem Akkusativobjekt in der Verbindung „may be bound by the customary law of the land" (was auch nicht dasteht) konstruierbar ist. Bhandarkar, Aśoka 362 übersetzt: may be devoted to the eternal law of conduct.

konstitutionellen Regime sprechen. Das Wesentliche eines (konstitutionellen) Ministeriums — und dieser Ausdruck hat offenbar die Assoziation mit Konstitution hervorgerufen — ist, daß seine Mitglieder vom Staatshaupt im Einvernehmen mit der Volksvertretung berufen oder ihm von den Parteien präsentiert werden und der Volksvertretung gegenüber für ihre Tätigkeit und im bestimmten Falle für das Staatshaupt verantwortlich sind. Da eine Volksvertretung im Sinne der griechischen, römischen oder gar im Sinne eines modernen Parlaments für die Zeit der National- und Großstaaten nicht nachweisbar ist, hat das Attribut „konstitutionell" keinerlei historische oder rechtliche Existenzberechtigung. Die *mantriparișad* war ein Konsultativorgan des Königs, in dem die laufenden Angelegenheiten oder Pläne von sachkundigen Männern beraten wurden; aber weder war sie der einzige Beratungskörper noch war der Herrscher an ihre Entschließung gebunden. Er hatte seinen persönlichen Ratgeber, seine drei oder vier engeren politischen Ratgeber und die *mantriparișad,* die je nach Bedarf des in Frage stehenden Gegenstandes einberufen und der Zahl nach aus den die Frage betreffenden Ressortbeamten zusammengesetzt wurde.[1])

Als ein zweites Kennzeichen der Konstitution ist die Volksvertretung anzusehen, sie wird M. P. 135 ff. behandelt; schon H. A. 152 ff., besonders 156—158 hat sich D. den Ausführungen Jayaswals[2]) über die Vertretungskörper der Hauptstadt (*paura*) und des Landes (*jānapada*) angeschlossen. In einer gründlichen Untersuchung hat N. N. Law[3]) die Haltlosigkeit von Jayaswals Annahmen und Interpretation erwiesen. D. (H. A. 157) wiederholt trotzdem die Ansicht von dem parlamentarischen Charakter von *paura* und *jānapada*, ohne einen Beweis oder eine neue, von seinem Vorgänger noch nicht als vermeintlichen Beleg angeführte Stelle zu nennen; nur aus einem Tamilwerk wird auf die Anwesenheit von Vertretern des Volkes hingewiesen; schon der Umstand, daß es sich um Festlichkeiten zur Feier von Naravānans Geburtstag handelt, spricht nicht für eine Volksvertretung im parlamentarisch-konstitutionellen Sinne, sondern für ein Zugegensein von Stadt- und Landvolk als Zuschauern und Teilnehmern am Fest, wie es das Rām. so oft zeigt, wie buddhistische Skulpturen illustrieren. Wiewohl Law auch die von D. zur Stütze seiner Ansicht herangezogene Kuṇāla-Episode des Divyāv. XXVII (p. 410, 1; 411, 1) als ungeeignet dargelegt hatte,[4]) beharrt D. auf seinem Standpunkt (M. P. 140 f.). Der hinterlistige Befehl der Tiṣyarakṣitā ist an die in Rebellion befindlichen *paura* und *jānapada* von Takṣaśilā gerichtet, weil die

---

[1]) Stein, Megasthenes und Kauṭilya 177 ff.; R. Basak, IHQ I 522 ff., 623 ff.; N. Ch. Bandyopadhyaya, Kautilya (Calcutta 1927) I 111 ff.

[2]) Hindu Polity II 60 ff.

[3]) IHQ II 385 ff.; 638 ff.

[4]) IHQ VI 181 ff.

Minister der Stadt (richtiger: Provinz) auf keinen Fall zu einer solchen Verstümmelung des königlichen Prinzen, der zu ihrer Unterstützung ausgesandt worden war, bereit gewesen wären und er bei den revoltierenden Untertanen ein williges Ohr finden mußte. Aber die Stadt- und Landbewohner bereiten dem Prinzen einen ehrenden Empfang (408, 20 ff.), da sie sich nur gegen die Bedrückung seitens der Minister wehren, dem König und dem Prinzen ergeben sind (vgl. 372, 6 ff.), sie weigern sich daher auch, den Befehl der Königin selbst auf Kuṇālas Wunsch hin auszuführen. Aus der Geschichte Aśokas und Bindusāras (p. 372, 6 f.) zeigt sich, daß die *paurāḥ Takṣaśilānivāsinaḥ* sind, wie Law richtig bemerkt hat, dem *Takṣaśilājana* (410, 3) entsprechen. Überdies geht aus beiden Avadāna XXVI und XXVII (vielleicht auch aus den A. I. I Dh 24; I J 11; s. später) hervor, daß ein Prinz und ein Kollegium von *mahāmātra* in Takṣaśilā die Provinzialregierung führten, an die die Zentralregierung ihre Befehle richtete, nicht aber an eine — nicht existierende — Volksvertretung. D. geht sogar so weit, auch in den A. I. *jānapada* im Sinne der Volksvertretungen zu finden; zwar hätte ihn schon das Fehlen der städtischen Volksvertretung, des *paura*, zur Vorsicht mahnen müssen, er bleibt dennoch bei der Annahme einer "Jānapada assembly" in S 4; sie war in Aśokas Augen so wichtig, that he discussed with them the ways and means of propagating dharma in the land.[1]) Aśoka müßte der Vorwurf gemacht werden, sich nur um die Wohlfahrt der ländlichen Volksvertretung gekümmert zu haben, da er S 4 (DT 5—7) vom *hitasukha* des *jana jānapada* spricht, bzw. es ermahnen läßt so zu handeln, damit es in dieser und in jener Welt Gutes erlange; Z. 12 heißt es noch einmal: *hevaṃ mama lajūkā kaṭā jānapadasa hitasukhāye*. Es ist klar, daß mit *jana* hier nur das Volk des Reiches gemeint sein kann. F 8 (G 4), auf die sich D. beruft, spricht von dem Besuche von Brahmanen und Śramaṇa, alter Leute, deren Unterstützung mit Gold, *jānapadasa ca janasa daspanaṃ*. Es kann sich wohl nur um den Empfang[2]) der Untertanen auf seiner *dharmayātrā* handeln, aber nicht um eine Volksvertretung, zumal bei einer solchen gesagt werden müßte, wo sie ihren Tagungssitz hat, ebenso ist über ihre Zusammensetzung nichts bekannt.

D. glaubt auch im K. A. die Existenz der *paura*- und *jānapada*-Vertretung nachweisen zu können; er behauptet M. P. 138, daß der *jānapada*

---

[1]) M. P. 139 n. 2 wird F 8 von Girnār zitiert.

[2]) Hultzsch übersetzt CII I 15 *daspana* etc. mit visiting; trotz aller Menschenfreundlichkeit wird Aśoka die Leute nicht besucht, sondern in Audienz empfangen haben, die Dürftigen wurden ihm vorgeführt; ein König, der schwer zugänglich ist, heißt *durdarśa* (K. A. I 19, 16, s. 31); sonst gebraucht das K. A. das Verbum *paśyet*, das empfangen und besichtigen bedeutet. Auch heute spricht man vom *darshan* eines *sādhu* oder hohen Beamten, d. i. die ihm gemachte Aufwartung. Hingegen wird der König die Brahmanen und Śramaṇa durch einen Besuch geehrt haben, wie S 6 (DT 8 f.) vom *atanā pacūpagamana* spricht. Vgl. *samaṇānañ ca dassanaṃ* Suttanip. 266.

Münzen in der königlichen Münzstätte herstellen ließ. Das erste s. in II 14, 32 lautet: *sauvarṇikaḥ paurajānapadānāṃ rūpyasuvarṇamāveśanibhiḥ kārayet;* das heißt: der (kgl.) Goldschmied soll Silber und Gold der Bewohner von Stadt und Land durch die Werkstattarbeiter bearbeiten lassen. Daß es sich nicht um die Vertretungskörper handelt, geht aus dem Plural statt des zu erwartenden Duals hervor; ferner kommen Münzen nicht in Betracht, weil diese als Staatsregal in der kgl. Münze (*ākarakarmānta*) unter Leitung des *lakṣaṇādhyakṣa* und *rūpadarśaka* geprägt wurden (II 12, 30, s. 27, 30); endlich ist die Herstellung von Schmuckgegenständen nur in der kgl. Schmiede gestattet, da dem Fiskus damit eine Einnahmequelle erschlossen ist (II 14, 32, s. 12—14). Schon gar nicht auf eine Volksvertretung zu deuten sind die Worte: *alpakośo hi rājā paurajānapadān eva grasate* (II 19, 1, s. 18) „ein König nämlich, der einen kleinen Schatz besitzt, frißt eben Stadt- und Landleute auf", was leicht verständlich ist, wenn man an die erpreßten Steuern und Abgaben, besonders nach den Rezepten des K. A. V 2, 90, s. 37, 39, 48; XIII 1, 171, s. 38—40 denkt, nicht aber, wenn damit Volksvertretungen gemeint wären; davon könnte der König nicht satt werden. Ähnlich heißt es I 14, 10, s. 8, daß ein im *śāstra* unbewanderter König seine Stadt- und Landleute umbringt, wie ein von einem Trunkenen geleiteter brünstiger Elefant alles vernichtet. Aus zahlreichen Stellen läßt sich der Beweis erbringen, daß *paura* und *jānapada*, gewöhnlich im Dvandva verbunden, die Gesamtheit der Bewohner des Königreiches bedeutet. Dies zeigt sich dort, wo *jānapada* ohne sein Komplement *paura* vorkommt; IV 1, 76 ist vom Fundrecht die Rede; s. 2 besagt, daß ein Einheimischer (*jānapada*),[1]) der lauteren Charakters ist und sein Eigentumsrecht nachweisen kann, bei Auffindung eines von seinen Vorfahren vergrabenen Schatzes diesen gänzlich, ohne Abgabe an den König, behalten kann. Der Vorsteher der staatlichen Vorratskammer soll die Hälfte der Vorräte für die Bewohner (*jānapadānām*) für den Eintritt von Not aufheben, die andere Hälfte kann er verwenden (II 15, 33, s. 23 f.). Der Nutzen der eigenen Stadt ist größer als der im fremden Gebiet eroberten Stadt, weil sie in Zeiten der Not den Landesbewohnern das Leben erhält (VIII 4, 130—132, s. 69). Das Land spielt eine große Rolle in den Erwägungen über seine oder des Ministers oder der Festung Wichtigkeit. Die Pārāśara-Schule entscheidet sich für die Festung: „denn in der Festung liegt der Ursprung des Schatzes und des Heeres, sie ist der Aufenthaltsort des Landes, und die Städter[2]) sind reicher an Fähigkeiten als die Landbewohner und stets unterstützen sie den König im Notfalle. Die Landbewohner aber gehören dem Feinde"

[1]) So auch z. B. I 9, 5, s. 1; II 34, 52 f., s. 3 im Gegensatz zum *tirojanapada* ebda. s. 5.

[2]) *paurā* zulesen, wie Meyer 494 Anm. 4 vermutet, und Gaṇapati Sāstrī auch tut.

(VIII 1, 127, s. 26). K. tritt dieser Ansicht entgegen und sieht bei den Landleuten[1]) Vorzüge gegenüber den Städtern in deren Tapferkeit, Standhaftigkeit, Tüchtigkeit und Menge (ebda. s. 28). Nach IX 6, 144, s. 2 sollen bei der „Reinigung" der zu vernichtenden Gegner unter den Städtern oder Landleuten alle listigen Verfahrungsarten, mit Ausnahme der Strafe, angewendet werden; „denn es ist unmöglich, über eine große Volksmenge die Strafe zu verhängen"; so würde mit Bezug auf eine Volksvertretung nicht gesprochen werden. Noch klarer wird das aus jenen Stellen, an welchen *paura* und *jānapada* im Kompositum erscheinen. Sind die hohen Beamten durch Spione auf ihre Gesinnung geprüft worden, so geht es an die Erforschung der Gesinnung von Stadt- und Landleuten; ein solcher Lockspitzel sagt dabei, der König habe keine guten Eigenschaften, da er Stadt- und Landleute durch Strafen und Steuern bedrücke; da es wohl keine besonderen Strafen und Steuern für Volksvertretungen gegeben hat, sind die Bewohner von Stadt und Land gemeint (I 13, 9, s. 1, 4), umsomehr als in s. 2, wo *tīrtha, sabhāśālā, pūga* und *janasamavāya* als Versammlungsorte der Bewohner genannt sind, auch der Platz gewesen wäre, solche Vertretungskörper anzuführen. Stadt- und Landleute und Heeresoffiziere lassen sich durch Geschenke und Entzweiung beherrschen (XI 1, 145 f., s. 77; vgl. Kāmand. XVIII 51, wobei der Kommentar *paurāḥ durgavāsinaḥ* erklärt). Ist Stadt- und Landvolk verderbt, d. h. in seiner Gesinnung gegen den König unzuverlässig, so soll der unterlegene König von seinem Besieger ein anderes Land erbitten (VII 15, 119 f., s. 43); andererseits sollen die Stadt- und Landbewohner gegen einen mißliebigen Vasallen aufgewiegelt werden (XIII 5, 176, s. 26). Ein Heer wird, auch wenn seine Kerntruppe fehlt, die zum Schutze von Stadt- und Landbewohnern zurückgelassen wurde, durch seine Menge kämpfen, nicht aber eines, das keinen Feldherrn hat (VIII 5, 133 f., s. 18). In XII 2, 163, s. 37—45 werden Maßregeln empfohlen, um den mächtigen Fürsten beim Frieden zu erhalten; durch Spione werden die Stadt- und Landleute betört; Städtern erpreßt man Geld und bringt sie um, Landleute entzweit man mit dem *samāhartṛ*; hier sind für beide Bevölkerungsteile verschiedene Mittel zur Anwendung gebracht. Der König soll nach den Angelegenheiten der Stadt- und Landleute sehen (I 19, 16, s. 11); Pferde, die nicht mehr für Kriegszwecke zu brauchen sind, sollen als Deckhengste bei den Stuten der Stadt- und Landleute (also nicht der Volksvertretungen!) Verwendung finden (II 30, 47, s. 31). Der *samāhartṛ* läßt durch seine Leute Diebe fangen und zeigt sie den Stadt- und Landleuten, um den König im besten Licht erscheinen zu lassen (IV 5, 80, s. 15). Geldgierige Beamte bringen Geld bei Stadt- und Landleuten unter, um es dem Zugriff des Königs zu entziehen (II 9, 27, s. 29). Zum Schluß sei auf den śloka am

[1]) Mit Gaṇapati ist *jānapadeṣu* zu s. 28 zu ziehen.

Ende von IV 9, 84 verwiesen: *evam arthacarān pūrvaṃ rājā daṇḍena śodhayet / śodhayeyuśca śuddhārthaiḥ paurajānapadān damaiḥ //*. Daß es sich hier um die Bevölkerung handelt, die durch Strafen „gereinigt“ wird, ist einleuchtend. — Diese Übersicht der Stellen zeigt, wie unhaltbar die Aufstellung Jayaswals und des sich ihm anschließenden D. über die Existenz einer Volksvertretung von Stadt und Land ist. Noch ein epigraphisches Zeugnis aus der Zeit Rudradāmans beweist dies: Z. 18 (Ep. Ind. VIII 45) erwähnt die Inschrift, daß der Dammbau *paurajānapadajanānugrahārtham* durchgeführt wurde.

In beiden Werken D.s nimmt die Bestimmung der Art des Königtums eine besondere Beachtung für sich in Anspruch; er hält einerseits, wie oben erwähnt, das Königtum für einen heiligen Vertrag zwischen Herrscher und Volk (H. A. 77), andererseits erklärt er das Königtum für patriarchalisch (H. A. 73 f.; M. P. 98 ff.). Für die erstere Ansicht liegt kein Grund vor; das einzige Moment, auf das man sich berufen könnte, ist die mythische Erzählung von der Wahl des Manu Vaivasvata oder die Mahāsammata-Erzählung;[1]) aber gerade in diesen evolutionistischen Erklärungsversuchen aus einem Rechtschaos ergibt sich nicht das Gegenübertreten zweier gleichberechtigter Partner, des Herrschers und eines souveränen Volkswillens, der ja auch später keine Form zur Kundgabe seines Seins oder der Geltendmachung seiner Rechte und Ansprüche gefunden hat, sondern die Unterwerfung des Volkes unter das Machtdiktat eines in der Not gewählten Herrschers, der für seine Tätigkeit, das Recht des Schwachen gegenüber dem Stärkeren zu wahren, Anspruch auf Entlohnung hat. Dies geht unter dem Einfluß der religiösen Vorstellungen so weit, daß der König auch von nicht gesühntem Unrecht einen Teil zu tragen hat. Damit hängt die vatergleiche Stellung des Herrschers zum Volke zusammen;[2]) die Stellen in den A. I., an denen davon die Rede ist, erklären sich aus der Mentalität dieses Herrschers, und das K. A. II 1, 19, s. 20; IV 3, 78, s. 54, wo gleichfalls das väterliche Benehmen im Vergleiche (*piteva*) angedeutet ist, will damit die vom König zu gewährende Unterstützung seiner Untertanen bezeichnen, da sonst das Interesse des Staatssäckels, d. i. des kgl. Schatzes, zu Schaden käme. Der idealisierenden Betrachtungsweise D.s ist es zuzuschreiben, wenn er (H. A. 75 f.) das altindische Königtum als nicht militaristisch bezeichnet und meint, Kriege wurden nicht aus dem Motiv des Landhungers, sondern eines höheren Prinzips wegen, der Erlangung von Indras Himmel wegen,[3]) geführt. Solche Ansichten müssen nicht im einzelnen widerlegt werden, einerseits

---

[1]) Vgl. Ghoshal, Hindu Pol. Theories[2] 65 f.; 88 f.

[2]) Ghoshal 90 n. 1.

[3]) Es handelt sich um ein Mißverständnis bei D.; nicht durch Krieg gewinnt der König den Himmel, sondern durch Rājasūya und Aśvamedha, s. Ghoshal 21 f., oben über *digvijaya* und später.

weil Ausdrücke wie militaristisch politische Schlagworte und für das Altertum nicht anwendbar sind, auf der anderen Seite die Geschichte Indiens genau solche Kriege aus Machthunger und Neid kennt, wie die Geschichte aller Völker, Staaten und Zeiten.

Unter den Thesen der Bücher D.s kommt zweien besondere Bedeutung zu: die eine behauptet, daß Aśoka nicht Buddhist gewesen sei, die zweite sieht in dem Verwaltungssystem dieses Herrschers eine Bestätigung oder Fortsetzung desjenigen, welches dem K. A. zu entnehmen ist. Beide Thesen stehen in einem inneren Zusammenhang: daß das K. A. auf brahmanischem Boden fußt, ist immer anerkannt worden, umsomehr fällt dann die Abkehr Aśokas vom Brahmanismus auf; läßt sich nun sein hinduistischer Glaube erweisen, so steht alles in bestem Einklang: Religion und Staatsverwaltung ist die gleiche wie im K. A. Werden doch auch in einem Appendix die bisher vorgebrachten Argumente gegen die Echtheit des K. A. zurückgewiesen, in einem zweiten das Verhältnis des K. A. zu Megasthenes behandelt.

Das 7. Kapitel führt den Titel "Mauryan State in relation to dharma", das hauptsächlich den Beweis von Aśokas Hinduismus erbringen will; es richtet sich den Begriff des *dharma* so zurecht, um mit ihm im gewünschten Sinne verfahren zu können. D. versucht (M. P. 241) die Definition des *dharma*-Begriffes mit "the totality of duties expected of every individual to his family, community, country, and God". Dagegen ist gleich einzuwenden, daß Pflichten nicht „erwartet" werden, sondern vorgeschrieben sind, und zwar in den auf die vedische Autorität zurückgeführten *dharma*-Werken. Die Buddhisten adoptierten den Ausdruck, sein Inhalt hat sich verschoben, wenn er auch in manchem sich mit dem brahmanischen kreuzt. Es wird leichter sein, die nur je einem der beiden Begriffe eignenden Bedeutungsschattierungen hervorzuheben, die dem anderen fehlen; dazu gehört beim buddhistischen *dhamma* jegliche philosophische, psychologische, metaphysische Komponente, hingegen spielt die Abspaltung des säkularen Rechtsbegriffes keine Rolle, nur ethisch, moralisch ist etwas gut oder schlecht, *dharma* ist ein universaler Begriff der Ordnung (kosmisch, religiös, ethisch, sozial-rechtlich), *dhamma* wird nicht durch das in Normen festgelegte Gewohnheitsrecht gefordert, sondern beschränkt sich auf die religiös-sittliche, in jüngeren Phasen auf die philosophische Sphäre. Das wird nicht nur durch das Fehlen einer dem staatlich-rechtlichen Leben dienenden eigenen Normenliteratur klar, vielmehr durch die bloße Existenz des *vinaya*; das brahmanische religiöse Leben und seine Formen sind im *dharma* eingeschlossen, bei den Buddhisten gilt für den *saṃgha*, der vom *dhamma*, der Lehre, getrennt wird, der *vinaya*; die spätere Entwicklung des buddhistischen *dhamma*-Begriffes deutet schon der Ausdruck *abhidhamma* an.[1]) D. arbeitet gern mit Termini, die als Argumente dienen

[1]) Vgl. auch W. Geiger, Dhamma und Brahman, ZB III, 1921, 73 ff. (= Untersuchungen z. Gesch. des Buddhismus II); F. O. Schrader, Festgabe Jacobi 271 ff.

müssen. Er hatte schon früher[1]) behauptet "that the Buddhist movement came into birth before the teachings of Gautama Buddha is evident". Er meint damit die Existenz mönchischer Orden, denen der buddhistische wie der jinistische nachgebildet wurden; "Mahāvīra and Gautama then can be regarded as the representatives of the Kṣatriya movement which aimed at ascetic life".[2]) Gewiß könnte er sich dabei auf die Beteiligung der Fürsten an der Upaniṣad-Philosophie berufen, aber es geht nicht an zu behaupten, daß Buddha nur den Kṣatriya das asketische Leben ermöglichen wollte: "necessity then drove him to gather a few adherents from among his own community". Gerade unter den brahmanischen Asketen suchte und fand Buddha seine ersten Anhänger; das besagen nicht nur die Texte, das besagen auch die ältesten buddhistischen Denkmäler.[3]) Es ist ein Streit um Worte, ob man den Buddhismus als Philosophie oder Religion bezeichnet; es ist aber unmöglich, Jainismus und Buddhismus nur als mönchische Sekten gelten zu lassen, ihnen den Charakter der Religion absprechen zu wollen;[4]) so sagt D.,[5]) der Jainismus war eine Lehre, keine Religion, besser sei er als Philosophie zu klassifizieren. Das sind terminologische Spielereien, die nichts an der Tatsache ändern, daß beide Systeme im Gegensatz zum Brahmanismus standen, wenn sie auch gewisse Ideen aus ihm entlehnten. Bei den Brahmanen hat es keine durchorganisierte Mönchsgemeinde gegeben, und die Nichtanerkennung des Veda sowie die Ausschaltung des Götterglaubens — bis auf populäre Anschauungen wie in den Jātaka — scheiden den Buddhismus und den Jainismus vom Brahmanismus.

Das Verhältnis von Religion und Politik, im europäischen Sinne von Kirche und Staat, bestimmt D. dahin "that religion, to the extent it meant *dharma,* law and morality, exercised a moderate and healthy influence on ancient Indian polity and politics" (M. P. 246). Insoweit *dharma* als höchstes Prinzip die Aufrechterhaltung der jeder Kaste zugeordneten sozialen Pflichten bedeutete, steht auch das K. A. auf dem Standpunkt der Religion. Nur identifiziert D. mit Unrecht *dharma* und Religion auf der einen, Politik und Staat auf der anderen Seite. Gewiß liegt auch dem *arthaśāstra* an der reibungslosen Funktion des sozialen Lebens, aber der Staat hat andere Mittel und Zwecke als die Politik zur Verfolgung seines Zieles. Nicht die Religion (*dharma*), sondern das Recht (*dharma*) will die Aufrechterhaltung und Dauer der sozialen Ordnung, der Staat kann nur durch sie ruhig leben; seine Politik nach außen war abhängig von ihr, durch

---

[1]) J. Bombay Hist. Soc. II, 1929, 52.

[2]) Ebda. 55.

[3]) Grünwedel, Buddhist. Kunst 61 ff., Neubearbeitung von E. Waldschmidt I 73 u. Abb. 83 f.

[4]) JBHS II 53.

[5]) M. P. 260 f.

seine Macht- und Intrigemittel konnte er sich im Innern Ruhe schaffen, um nach außen stark auftreten zu können. Es ist auch nicht richtig, daß das *arthaśāstra* unter dem *trivarga* dem *dharma* den ersten Platz einräumt; wenn sich auch der König seinem *dharma,* dem Schützen der Untertanen, widmen soll, wird ihm die Lebensfreude ausdrücklich zugestanden: *na niḥsukhaḥ syāt*; aber noch deutlicher: *artha eva pradhāna iti Kauṭilyaḥ / arthamūlau hi dharmakāmāviti* (I 7, 3, s. 10 f.); *artho dharmaḥ kāma ityarthatrivargaḥ / tasya pūrvaḥ pūrvaḥ śreyānupasamprāptum* (IX 7, 145 f., s. 68 f.); das Ideal ist die Erlangung des Vorteils in Harmonie mit Moral und Lebensgenuß (ebda. s. 95).

Der *dhamma* Aśokas läßt sich nach D. nach einer praktischen und lehrhaften Seite hin betrachten; zur ersteren gehören die moralischen Forderungen: Gehorsam gegen Eltern, Ältere, Lehrer, Höhere (?),[1]) Rücksicht gegen Brahmanen und Śramaṇa usf., Eigenschaften wie *dayā, dāna, satya, śauca* usf., zum doktrinären *dhamma* ist zu rechnen: die Toleranz, die Rücksichtnahme auf Andersgläubige,[2]) ernstes Streben, *dhaṃmadāna, dhaṃmavijaya.* "These sentiments and beliefs are more characteristic of the Brahmanical Hinduism" (M. P. 258). D. schaltet (M. P. 260—275) ein Kapitel über Candraguptas angebliche Zugehörigkeit zum Jainismus ein, die abgelehnt wird; wenn den Legenden über seine Abdankung Glauben zu schenken ist, hat Candragupta das Leben eines *vānaprastha* geführt; man sieht, wie alles ins Brahmanische umgebogen wird. Aśokas Religion wird (M. P. 276—299) im Anschluß an H. Heras[3]) behandelt; weder ist Aśoka in den Saṃgha eingetreten, noch war er ein Laienanhänger, sein Besuch in Sambodhi und Lummini seien Staatsvisiten zu heiligen Plätzen verschiedener Kulte gewesen, er ehrte die Ājīvika, die Nigaṃṭha, die Inschriften erwähnen weder einen Beinamen des Buddha, noch etwas speziell Buddhistisches,[4]) Aśoka beschenkte und ehrte Brahmanen, veranstaltete Vorführungen von himmlischen Erscheinungen und von Göttern des Hinduismus, wie sie im K. A. empfohlen werden, seine Toleranz ist bei heterodoxen Sekten nicht zu finden, seine *ahiṃsā* ist brahmanisch, er erwähnt nirgends das *nirvāṇa,* er glaubt an eine Wieder-

[1]) „superiors" *agabhuti* in F 13; aber Hultzsch hat die Bühlersche Deutung „a member of higher caste" aufgegeben und p. 47 vorgeschlagen: those who receive high pay. Der Cerebral in Sh und M in *°bhuṭi* geht auf das *r* in *agra°* zurück, man könnte an Ältere (oder erstgeborene Brüder?) denken.

[2]) Gemeint ist *kalāṇāgamā* F 12 (G 7 etc.), das dem *kalyāṇaguṇa* Bhagavadg. VI 40 entsprechen soll; das ist schon deswegen nicht der Fall, weil an der angeführten Stelle der Bhagav. *kalyāṇakṛt* steht; Schrader, The Kashmir Recens. 31, hat keine v. l.

[3]) QuJMS XVII, 1927, 255 f.; nur bibliographisch bekannt ist mir die Widerlegung von Heras' Ansicht durch Barua in Mahabodhi (Calcutta) 35 309 ff., 483 ff., 536 ff. (= Mahabodhi Pamphlet Series No. 7); vgl. auch Bhandarkar, Aśoka 78 ff.

[4]) So nach H. H. Wilson, JRAS XII, 1850, 240 f.

vergeltung, er spricht von dem *dhaṃma* seiner Vorgänger, die keine Buddhisten waren, die Calcutta-Bairāṭ Inschrift zeige keine ritualistischen oder metaphysischen Elemente seines Buddhismus,[1]) der Titel Devānaṃpiya sei kein Beweis seines Buddhismus; das 3. Konzil unter Aśoka ist Erfindung. Zu diesen literarischen Argumenten treten archäologische: die Steinsäulen gehen in eine Zeit vor Aśoka zurück, die auf den Kapitellen dargestellten Tiere sind Herrschaftssymbole, wie die Säulen selbst als Denksäulen alter Könige anzusehen seien. Es ist nicht das erste Mal, daß Zweifel an Aśokas Buddhismus geäußert werden; sieht man von älteren Versuchen ab, denen noch die Unkenntnis der Quellen zugute gerechnet werden kann, so muß man sich wundern, daß heute noch, gegenüber dem klaren Wortlaut der Inschriften dieses Herrschers, über seine Religion verschiedene Ansichten vorgebracht werden können.

Unter den Beweisstücken für Aśokas brahmanisch-hinduistische Religion lassen sich nur wenige greifbar widerlegen, die übrigen sind so allgemeiner ethischer Natur, daß sie wenig zur Entscheidung der Frage überhaupt beitragen können. Zu den greifbaren Argumenten gehört die Identifikation des Strebens F 10 *parākrama* mit dem *utthāna* des K. A. Hier, I 19, 16, s. 5, wird von dem König energievolle Bereitschaft[2]) seines Selbst gefordert. Nach śloka 4 dieses adhyāya gilt *utthāna*, Opfer und Anordnung des zu Tuenden zum Gelübde eines Königs, nach śl. 5 soll er stets energisch die Anordnung der Angelegenheiten vornehmen; der letzte śl. lehrt: „Bei Energielosigkeit tritt sicher Verlust des Erlangten und noch nicht Erlangten ein, durch energische Bereitschaft erlangt man die Frucht und erreicht man die Vollkommenheit des Zieles (oder: der Geschäfte des Nutzens, *artha*)“. Der Ausdruck *utthāna* ist auch den A. I. nicht fremd; F 6 bietet das Wort mehrfach, G 8 f.: *nāsti hi me toso / ustānamhi athasaṃtīraṇāya va* (Z. 10 wiederholt: *tasa ca puna esa mūle ustānaṃ ca athasaṃtīraṇā ca;* vgl. K 19; Sh 15; M 29; Dh 4 f.; J 4 f.); Aśoka fühlt keine Befriedigung in seiner energievollen Bereitschaft und der glücklichen Vollendung seiner Geschäfte. In derselben Inschrift tritt *kram+parā* in Verbal- und Nominalform auf, G 11: *ya ca kiṃci parākramāmi ahaṃ* (K 20; Sh 16; M 30; Dh 5; J 5); K 20: *tathā ca me putadāle palakamātu savalokahitāye* (G 14 hat *anuvataraṃ*; Sh 16 *parakramaṃtu*; M 31 *parakramate*; Dh. 6; J 7); endlich sagt Aśoka zum Schluß dieser Inschrift, daß die Erreichung des Zieles, nämlich die Wohlfahrt der ganzen Welt, nicht möglich ist *añatra agena parākramena* (G 14; K 21; Sh 16; M 32; Dh 7;

---

[1]) Nach Bhandarkar, Asoka 88 f.; Aśoka 91.

[2]) Kāmand. I 21 soll der König an seine Macht denken, er heißt hier *sūtthāna;* (vgl. Hemac. Abhidh. 384; Amarak. II 10, 19; Vaij. 205, 108 usw., wo es synonym mit *catura, peśala, dakṣa, paṭu, usṇaka* ist); VIII 49 erklärt der Kommentar *utthita* mit *udyukta*, zur Tat bereit. Zu Mhbh. XII 56, 14 erklärt Nīlakaṇṭha *utthāna* mit *puruṣakāra*.

J 7) „ohne äußerste Anstrengung".[1]) Auch in F 10 tritt die Verbal- und Nominalform auf: G 3 f.; K 28; Sh 22; M 11 f.; Dh 2/3; J zerstört; der König sagt ausdrücklich, er findet im *utthāna* keine Befriedigung, er mache hingegen jegliche Anstrengung (*parākrama*), zu der er nicht nur die Nachkommen, sondern Hoch und Niedrig auffordert. *utthāna* ist also eine mit dem Berufe zusammenhängende Eigenschaft der Tätigkeit,[2]) *parākrama* eine Willensäußerung des Einzelnen, beide daher nicht identisch.[3]) In der Sprache des Kanons findet sich oft *purisa-parakkama* (D. II 20, vol. I p. 5; XXVIII 20, vol. III p. 113; S. XII 22, 6, vol. II p. 28 usf.); einige bedeutungsmäßig nahestehende Ausdrücke zeigen die śl. S. VII 1, 7, 4 f. (vol. I p. 166; der 3. Halbśl. ist in Unordnung):

khattiyo brāhmaṇo vesso suddo caṇḍālapukkuso /
āraddhaviriyo pahitatto niccaṃ daḷhaparakkamo //
pappoti paramaṃ suddhiṃ evaṃ jānāhi brāhmaṇā ti

Zu einer stehenden Formel zählt: *atthi bhikkhave ārambhadhātu nikkamadhātu parakkamadhātu* (S. XLVI 2, 13, vol. V p. 66; A. I 2, 8, vol. I p. 4). All diesen Wörtern ist die Bedeutung des energischen Bereitseins gemeinsam.

dhaṃmadāna und *dhaṃmavijaya* sieht D. als hinduistisch an; ersteres bedeute das Schenken an würdige Personen, letzteres sei nicht ein „Sieg durch Moral", sondern ein rechtmäßiger Sieg und entspreche dem *dharmavijayin* im K. A. XII 1, 162, s. 11. Bei dieser Interpretation verweist D. auf die ethnisch und religiös verschiedene Zusammensetzung von Aśokas Reich, seine ausländischen Gesandtschaften und die Religion der fremden Herrscher, denen ein „moralischer Sieg" nicht genügt haben dürfte, daß Aśoka selbst keine Befriedigung am *dhaṃmavijaya* empfindet, sondern nach dem Himmel strebt, daß er selbst die Waldbewohner befriedet und bekehrt (Sh 13, 7), daß die Vasallenstaaten durch Kampf zu unterwerfen sind (ebda. Z. 11; s. M. P. 128—30; 254—57).

Beide diese Erklärungen verkennen die Bedeutung von *dhamma* innerhalb der A. I.; es würde genügen auf den Index von H u l t z s c h'

---

[1]) Dazu vgl. S 1: *aṃnata ... agena usāhena; utsāha* entspricht also *parākrama*. Letzteres als Verbum und Nomen begegnet Rūpnāth 1, 2, 3; Sah. 1, 3/4, 5; Bair. 4, 5, 6; Brahmag. 2, 3, 4, 5, 6; Śid. 5, 7, 8, 12, 13. B h a n d a r k a r s Auffassung von *parākrama* (Annals X 259 f.) widerspricht den oben zitierten Stellen.

[2]) So K. A. II 7, 25, s. 11: *utthānakleśāsahatvād*, wenn ein Beamter Bereitsein und Mühen nicht aushält.

[3]) Unverständlich ist, wieso D. den Ausdruck *sarvaṃ parityajya* zitieren und sagen kann: Likewise (wie das K. A.) Aśoka simply glorifies active exertion, but does not recommend a serious giving up of other things. Der Ausdruck steht doch nicht im K. A., wo auch *parākrama* nur Tapferkeit bedeutet, wie I 12, 16, śl. 2; XII 1, 162, s. 4 (*svadharmaścaiṣa kṣatriyasya*); XIII 4, 174 f., s. 23, sondern in F 19 gegen Schluß! Auch ist die Stelle des K. A., wo *utthāna* neben *arthasaṃhitānam* vorkommen soll (M. P. 259), weder angegeben noch auffindbar.

Ausgabe p. 243 f. unter *dhamma* und seinen Zusammensetzungen zu verweisen; es läßt sich im Einzelnen zeigen, daß *dhaṃmadāna* ein speziell buddhistischer Terminus ist. Der brahmanische Sittenkodex kennt zwar die Gabe, *dāna*, aber er schränkt den Kreis auf würdige Personen (*arhat*, *pātra*) ein, unter denen im allgemeinen Brahmanen zu verstehen sind, denen gegenüber alle übrigen Kasten zum Geben verpflichtet sind. Der *dānadharma*, die Pflicht zum Geben, wird durch entsprechende Verheißungen belohnt (Manu IV 227—37; Viṣṇu 87—93). Bei Aśoka handelt es sich jedoch nicht um ein Geben im materiellen Sinne, obwohl auch dieses von ihm und seinem Hofe geübt wurde (S 7, DT 27 f.),[1]) das ist aber *dāna* schlechthin (ebda. und F 7 und 8), zudem ohne Selbstbeherrschung, Gesinnungsreinheit, Dankbarkeit und treue Anhänglichkeit[2]) in Aśokas Augen ein Zeichen niedriger Gesinnung. Ihm geht es um *dhaṃmadāna*; wenn er auch gegen Zeremonien, besonders gegen verachtenswerte und sinnlose durch Frauen veranstaltete Zeremonien Stellung nimmt, sie als wenig fruchtbringend ansieht, anerkennt er doch Gaben: *asti ca pi vutaṃ sādhu dāna iti na tu etārisaṃ astā* (sic! für *asti*) *dānaṃ va anagaho* (l. *anugaho*) *va yārisaṃ dhaṃmadānaṃ va dhamanugaho va* „und es ist auch gesagt worden: Gaben sind gut; es gibt jedoch weder eine Gabe noch eine Wohltat wie die Gabe des *dhaṃma* oder die Wohltat des *dhaṃma*“ (G 9, 6 f.). Derselbe Gedanke wird G 11, 1 noch ausführlicher geprägt: *yārisaṃ dhaṃmadānaṃ dhaṃmasaṃstavo vā dhaṃmasaṃvibhāgo vā dhaṃmasaṃbadho va;* durch *dhaṃmadāna* wird endloses Gutes in jener Welt erlangt (G 11, 4). *dāna* steht also weit unter und nicht auf einer Linie mit *dhaṃmadāna*, dem Geben von *dhamma*, d. h. dem Mitteilen des ethischen Verhaltens, der Religion des Buddha.

Daß der *dhaṃmavijaya* des Aśoka nichts mit dem rechtlichen Sieger des K. A. zu tun hat, ergibt die oben zitierte Stelle, die einzige, wo ein solches Adjektiv vorkommt; denn hier ist die Rede von den drei Arten des Angreifers: der Sieger, der sich nach dem Recht richtet, der Sieger, der wie Dämonen, *asura*, handelt, und jener, der aus Gier handelt. Von diesen begnügt sich der erste mit der Unterwerfung des Besiegten, der letzte mit dem Wegnehmen von Land und Gütern; der asuragleiche Sieger aber nimmt Land, Güter, Söhne, Frauen und das Leben weg (XII 1, 162, s. 11—16). Aśoka wollte nicht auch nur ein *dharmavijayin* im Sinne des K. A. sein, dessen Voraussetzung der Angriff, der Krieg ist; er hat den Krieg nach dem im Kampfe gegen Kaliṅga gesehenen Unglück für sich, und wie er hofft, auch für seine Nachkommen ausgeschaltet; seine Nachkommen sollen sich bei notwendig gewordenen Kriegen der Milde und leichter Strafen (für die Unterlegenen) befleissen, nur der *dhaṃmavijaya*

[1]) Über die Gaben der zweiten Königin s. Allah.-Kosam-Inschrift CCI I 158 f., vgl. S 7 (DT 27).

[2]) *daḍhabhatitā* usf. hier und K 13, 37; Sh 13, 5; vgl. Kāmand. IV 7.

gewährt Befriedigung, er ist der einzige Sieg, der Frucht trägt in dieser und in jener Welt (Sh 13, 8 ff.). D.s Scheinargument, daß die anderen Völker nicht durch *dhaṃmavijaya* gewonnen werden konnten, mißversteht den Ausdruck: durch die Aussendung der Boten zu den fremden Herrschern, durch das Bekanntwerden des *dhamma* bei solchen, zu denen die Boten nicht gelangt sind, die sich aber darnach richten werden, dadurch, durch die Verbreitung des *dhamma,* entsteht der *dhammavijaya,* durch ihn Selbstbefriedigung und die guten Folgen in beiden Welten.

D. will die Inschriften auf die Religion Aśokas hin untersuchen und bringt die Verehrungsformel der Calc.-Bair. Inschrift in Abhängigkeit von der Frage, ob der Herrscher in den Saṃgha eingetreten ist oder ein *upāsaka* war. Zunächst sieht man nicht ein, wie diese Fragen voneinander bedingt sein sollen. Aśoka bedient sich der Ausdrücke, wie es nur ein Buddhist tun konnte: ihr wisset, Ehrwürdige, wie groß meine Ehrfurcht und mein Glaube ist gegenüber dem Buddha, dem *dhaṃma* und dem *saṃgha*; was immer, Ehrwürdige, der erhabene Buddha gesprochen, all dies ist eben wohl gesprochen.[1]) Es ist nicht notwendig zu betonen, daß ein noch so toleranter König, wenn er nicht selbst Buddhist gewesen wäre, nicht so hätte sprechen können. Die von D. bestrittene Zugehörigkeit zum *saṃgha* verträgt sich gewiß nicht mit dem Herrscheramt. Dennoch kann an der Tatsache, daß Aśoka auf ein Jahr in den Orden eingetreten ist, kein Zweifel bestehen, und die lendenlahme Erklärung, er habe den *saṃgha* besucht, muß aufgegeben werden. Rūpn. 1 besagt, daß der Herrscher 2½ Jahre ein offener, d. h. offizieller Bekenner[2]) war, seit mehr als einem Jahr ist er in den *saṃgha* eingetreten (*sagh*[*a*] *up*[*e*]*te*); die übrigen Versionen gebrauchen statt des zweifelhaften *Sake,* wie Hultzsch liest, *upāsaka,* Sah. 1, Bair. 2, Śid. 5, Gav. 1 f., auch die noch nicht verläßlich zugängliche Yerraguḍi-Version 2; Maski 2 hat *Budhaśake,*[3]) in Brah. 2 ist ein schwaches *sa*[*ke?*] zu sehen, das zu *upāsake* zu ergänzen ist; alle Inschriften, auch die neuen Versionen, verwenden das Verbum *i, gam* oder *yā+upa,* so lassen auch die Reste von Jaṭ.-Rām. 3—5 vermuten. Wenn also Aśoka als *upāsaka* keine rechte Anstrengung gezeigt hat, so muß in seinem mehr als einjährigen neuen Verhältnis zum *saṃgha* eine Steigerung liegen, die nur in seiner Zugehörigkeit zu ihm bestanden haben kann. Nun ist der *saṃgha* ein Abstraktum, ihn kann man nicht besuchen, nur ein Kloster; man kann ihn durch Irrlehren spalten, und dagegen setzt

[1]) Prof. Winternitz verweist freundlicherweise auf A. VIII 8, 6, vol. IV p. 164: *yaṃ kiñci subhāsitaṃ sabban taṃ tassa Bhagavato vacanaṃ arahato sammāsambuddhassa;* Śikṣāsamuccaya p. 15, 19: *yat kiñcin Maitreya subhāṣitaṃ sarvaṃ tad Buddhabhāṣitaṃ.*

[2]) S. Hultzsch Introd. XLV; Bhandarkar, Annals X 247 f.; Aśoka 81 ff.

[3]) Bhandarkars Erklärung dieses Ausdruckes in Annals X 249 f. ist nicht überzeugend; er will den Gegensatz zwischen Gautamas und Devadattas Buddhismus darin sehen; wo steht etwas von letzterem in der Überlieferung?

Aśoka Strafen fest (Allah.-Kos. 3 f.; Sārn. 3 ff.); Aśoka kennt einen *bhikhu-* und *bhikhunī-saṃgha* (Sanchi 3; Sār. 4 f.). In letzterem Falle kann nichts anderes als die Gesamtheit der Mönche und Nonnen gemeint sein. Dafür, daß der Herrscher Mönch über mehr als ein Jahr war,[1]) scheint noch ein Umstand zu sprechen: es sind jene ominösen 256 Nächte, die er auf der Wanderung zugebracht hat. Diese Zahl muß in einem gewissen Zusammenhang mit der Tätigkeit eines Mönchs stehen; dem Asketen jeglichen Glaubens, dem brahmanischen und dem jinistischen wie dem buddhistischen, war das Wandern während der Regenzeit verboten. Im Śat. Br. ist von vier Monaten die Rede (VIII 3, 2, 5; Baudh. Dh. II 6, 11, 20; Gaut. I 3, 12; Vaikh. Dh. III 6, 7 f.); die Jaina sprechen von *camāsa,* den vier Monaten der Wanderpause während der Regenzeit;[2]) die Buddhisten haben ein *vassa* von drei Monaten,[3]) an dessen Ende sich die *pavāraṇā*-Zeremonie[4]) anschloß. Aśoka hat 256 Tage auf der Wanderung zugebracht, das sind 8 Monate und 20 Tage, den Monat zu 29½ Tagen gerechnet; dazu kommen die 88½ Tage der Regenzeit, das ergibt 344½ Tage, wozu noch die Fest- und Fasttage zu rechnen wären. Nach K. A. II 7, 25, s. 7 hat ein Arbeitsjahr 354 Tage;[5]) selbst wenn man die Differenz zwischen den 344½ Tagen und dem Solarjahr nicht auf Uposatha,[6]) Pavāraṇā und andere rituelle Feiern und Feste[7]) verteilen will, muß man bedenken, daß eben nur 256 Tage verflossen waren bis zu jenem Tage, an dem der Text jener Inschrift-Versionen entworfen wurde, wiewohl es sehr wahrscheinlich ist, daß jene Zahl eine mit dem Mönchsleben zusammenhängende Bedeutung hat.[8])

---

[1]) Wenn Bhandarkar, Annals X 252 den Ausdruck so deutet: cannot mean that he joined the Saṃgha, in the sense that he became a monk, but rather that he visited and was with the Saṃgha during the whole of the second stage, so ist in der Tat der Unterschied mehr ein solcher in Worten als in Gedanken. Denn wenn der König über ein Jahr im Kloster oder unter den Mönchen lebte, war er eben Mönch. Und dann muß man noch fragen: in welchem Kloster? Warum nennt das Aśoka nicht, wenn er es nur besucht hätte, er tut das doch sonst! Aśoka l. c. und 370 f. spricht Bhandarkar nurmehr vom living with the Saṃgha.

[2]) S. v. Glasenapp, Der Jainismus 434 f., Guérinot, La réligion Djaïna 230 f.; Kalpas. (ed. Schubring) I 36.

[3]) Vin. Mahāv. IV 1, 8; was Bühler, Beiträge 264 unter Bezugnahme auf Mahāv. III 2, 2; III 14, 11 sagt, ist unrichtig.

[4]) Mahāv. IV 3, 1; vgl. Pali Dict. s. v. *pavāraṇā.*

[5]) Sonst vgl. K. A. II 20, 38, s. 39 ff.

[6]) S. F 5 und Sārnāth 7 f.

[7]) Kern, Manual 99—101; Przyluski, Le Concile du Rājagṛha 257 ff.; L. de La Vallée Poussin, L'Inde 158 f.

[8]) Die Deutung von *vyuṣṭa* durch R. Shamasastry (Proc. and Transact. of the Second Oriental Conference 1922, Calcutta 1923, 35 ff.) und die Bemerkungen B. M. Baruas (IHQ II 120 ff.) können nichts an der Tatsache der Nächte ändern, die da stehen. Aśoka datiert nirgends nach Buddhajahren, auch gibt Barua keine Einzelinterpretation der Stelle. Die Zurücknahme seiner früheren Erklärung und die

Diese Annahme, daß der König Mitglied des Saṃgha gewesen ist, erscheint bei der exceptionellen Stellung Aśokas nicht so unmöglich; Eintritt und Austritt in den Orden ist bis heute leicht vornehmbar und in Birma und Siam gang und gäbe.[1]) Die Stellung Aśokas zum Orden illustrieren auch seine Vorschriften über Aufnahme in die Gemeinde und bezüglich eintretender Versuche zur Spaltung des Saṃgha (Allah.-Kos., Sanchi, Sārn., Calc.-Bair.) Es geht nicht an, den Besuch in Rummindei als Staatsvisite zu erklären; hätte ein brahmanischer Herrscher einen solchen Besuch, wenn er sich dazu aufgeschwungen hätte, auch noch verewigt? Außerdem besagt die Inschrift, daß hier ein historisch wichtiger Ort vorliegt, da hier der Gründer Religion geboren wurde, zu der sich Aśoka bekannte. Er befand sich offenbar auf einer *dhaṃmayātā* (F 8); auf einer solchen besuchte und restaurierte er nachher den Stūpa des Buddha Konākamana (Nigālī Sāgar). Es ist unrichtig, wenn Heras[2]) und Dikshitar[3]) aus dieser Inschrift einen Beweis gegen Aśokas Buddhismus ableiten wollen; Heras stützt sich auf Smith,[4]) der auf die chinesischen Pilgerberichte verweist, nach denen Devadattas Anhänger zu ihrer Zeit noch existierten und nur die drei letzten Vorgänger des Buddha Gautama, nicht aber diesen selbst verehrten; zu diesen drei Vorläufern habe auch Kanakamuni gehört und Aśokas Wiederherstellung des Stūpa bezeugt die Verträglichkeit der Verehrung dieser drei Buddha mit der Gautamas. Man muß nicht zu den so späten chinesischen Berichten greifen, wiewohl auch Hiuen Tsang[5])

Vertretung seiner Ansicht von *vyuṣṭa* auf Grund von Baudh. Dh. IV 5, 50 (vgl. Vās. XXVII 7) muß als bedauerlicher Rückschritt Hultzsch' bezeichnet werden. Zu *vyuṣṭa* vgl. Mhbh. XII 54, 15, wo Kṛṣṇa den Bhīma fragt: *kaccit sukhena rajanī vyuṣṭā te rājasattama?* Bhandarkars Deutung — er hält an den 256 Jahren seit Buddhas Nirvāṇa fest — scheitert an der Nichtbeachtung von Wortlaut und Syntax von Sah. (Annals X 262 ff.; Aśoka 372, 5.) Die Stelle der 256 kehrt in zwei neugefundenen Inschriften wieder: in der sog. Kapileśvara - I., hg. von S. N. Mitra, IHQ V 728 ff., und in der Yerraguḍi - I., hg. von D. Ch. Sircar, IHQ VII 737 ff., recte 817 ff., besser durch B. M. Barua, ebda. IX 113 ff. Bezüglich ersterer sind die Bedenken (s. auch Bibliogr. Bouddh. II 488) wegen der Echtheit nicht zerstreut worden, und auch bei der zweiten wird man die Publikation durch den Archaeolog. Survey abwarten müssen. — Gegen die Möglichkeit, 256 Nächte auf einer Reise zuzubringen, wandte sich mit versagenden Argumenten Fleet, JRAS 1908 819 ff.

[1]) Wie Barth verweist auch L. de La Vallée Poussin, L'Inde 103 f. auf die vorübergehende Zugehörigkeit Aśokas zum Orden in einer loseren Form. Prinzen treten — wie alle jungen Leute — über die Regenzeit in ein Kloster ein und empfangen die Mönchsweihe, berichtet Aufhauser, Indien und Siam, Paderborn 1929 (zugänglich nur als Aufsatz in Theologie und Glaube 20, 1928, 380 [für Birma], 544 [für Siam]).

[2]) QJMS XVII, 1926/27, 275 f.

[3]) M. P. 284 f.

[4]) Early History[4] 33 n. 3.

[5]) Beal, Records II 19.

zwei Stūpa des Kanakamuni erwähnt, vor deren einem, dem mit den Reliquien des Buddha, Aśoka eine löwengeschmückte Säule errichtet haben soll, deren Inschrift die Ereignisse des Nirvāṇa zum Inhalt hatte. Unter den Barhut-Inschriften befindet sich eine[1]) auf einer Säule, die die *bodhi* des erhabenen Konāgamena erwähnt; auf den Denkmälern, die noch nicht die Darstellung des Buddha kennen, werden der Buddha Gautama und seine sechs Vorgänger durch Bodhibäume und Stūpa symbolisiert.[2]) Hätte man diese sechs Buddha als im Gegensatz zu Gautamas Buddhismus empfunden, wären Stifter, Künstler und Mönche kaum so eines Sinnes gewesen, ihre auch nur andeutende Darstellung vor der Öffentlichkeit an heiliger Stätte zu übernehmen. Außer den archäologischen Zeugnissen stehen im Kanon die Lebensgeschichten der sechs Buddha vor der Gautamas, von denen die drei letzten gleich ihm (und seinem Nachfolger Maitreya) dem Bhadrakalpa angehören.[3])

D. äußert sich nicht über die Bedeutung von Sambodhi, das er als Ort ansieht, offenbar in Übereinstimmung mit den Erklärern und deren letztem Hultzsch, die darin die Stelle des Bodhibaumes sehen. Diese Erklärung ist ein Notbehelf und sollte nicht mehr wiederholt werden, seitdem Senart Bühlers Interpretation noch verbessert hat.[4]) Denn es ist durch nichts bewiesen und beweisbar, daß dieser Ort den Namen Sambodhi geführt hat; ferner ist der Ausdruck in 5 Versionen der F 8 mit *niṣkram*, nur in G mit *yā*, wie Bühler gesehen hat, parallel dem mit *vihārayātrā* der früheren Herrscher. Es ist ein bildlicher Ausdruck, wie

---

[1]) Lüders List 722; Barua-Sinha, Barhut Inscriptions, Calcutta 1929, no. 139 (p. 40 f.).

[2]) Bachhofer, Die frühindische Plastik I Taf. 52, 55 f.; E. Waldschmidt, Buddhist. Kunst 61 f.

[3]) Windisch, Buddhas Geburt 95 ff.; Vin. III p. 8 f. (= Suttavibh. Pāräj. I 3, 3) werden Konāgamana mit Kakusandha und Kassapa als *bhagavā* bezeichnet, die den *dhamma* lehrten.

[4]) Beiträge 55 f.; bzw. The Inscriptions of Piyadasi (Reprint Ind. Ant. XX, 1892) 74. — D. R. Bhandarkar (Modi Memorial Volume 445 f.) führt als Beweis seiner (Ind. Ant. 42, 1913, 159 f.; Asoka 81 f.; Aśoka 17) Auffassung von Sambodhi als Ort der Erleuchtung den Vers des Kāliṅgabodhij. IV 236 an, auf den N. S. Mitra IHQ V 741 aufmerksam gemacht hatte. Auch wenn die Lesung *Sam°* richtig ist, besagt der Vers nur die Verehrung des Platzes der Erleuchtung, d. i. des Baumes, nicht aber die Identifikation des Standplatzes des Baumes mit Bodh-Gayā, wie das im 2. Vers stehende *bodhimaṇḍa* zeigt; unter diesem Wort bemerkt das PTS Pali Dict.: „The term is only found in very late canonical and post-canonical literature". Wenn die um den Bodhibaum in Bodh Gayā angelegte Kapelle auf Aśoka mit Bestimmtheit zurückginge, hätte man eine diesbezügliche Inschrift zu erwarten. Die Wiedergaben in Barhut und Sanchi (s. Grünwedel, Buddhist. Kunst 70 und Nr. 31; Coomaraswamy, Gesch. d. ind. u. indon. Kunst 18 und Abb. 41) erwähnen nichts davon. Hingegen beweisen die Inschriften, daß für den Bodhibaum-Platz nicht *sambodhi*, sondern nur *bodhi* gesagt wurde, ferner daß für letzteres auch *bodha* eintreten konnte (s. Lüders List s. v. *bodhi*).

die Inschrift auch sonst einen Parallelismus aufweist: *vihārayātā* : *saṃbodhi; dhammayātā* : *magavyā; abhīramakāni* : *dasane, dāne* usf. Es handelt sich um einen Auszug zu etwas, nicht irgendwohin; sonst wäre *āgam* am Platz, wie Rumm. 2; Nig. Sāgar 3: *āgaccha*; das zeigt F 3, besonders I Dh und J: die Prinzen von Ujjayinī sollen ausziehen lassen (*nikhāmayisa* Dh 23), bzw. ich werde ausziehen lassen (*nikhāmayisāmi* J 10); die *mahāmāta* werden ausziehen (*nikhamisanti* Dh 25, J 12); das Objekt, d. i. der Zweck, nicht das Ziel, steht im Akkusativ: *anusaṃyānam* zur Rundreise. Mit *sambodhi* kann gewiß nicht die Erleuchtung eines Buddha gemeint sein, sondern die Erleuchtung durch die Lehre, auch *sambodha* genannt. Wie das Pali Dict. zeigt, sind *sambodha* und *sambodhi* gleichbedeutend, nicht dem Buddha allein vorbehalten, sonst könnte die grundlegende Stelle vom achtteiligen Pfad (z. B. Vin. I 10 = Mahāv. I 6, 17) nicht die Stufenleiter: *abhiññāya sambodhāya nibbānāya* enthalten.[1])

---

[1]) Ähnlich denkt L. de La Vallée Poussin, L'Inde 104 ff. — Der *sotāpanna* heißt *sambodhiparāyana*, z. B. Vin. III 10 = Pārāj. I 3, 4.

MATERIALS FOR THE CORPUS SIGILLORUM ASIAE MINORIS ANTIQUAE II.

By

Alexis A. Zakharov.

Sassanian Portrait-Seals.[1])

Many Sassanian seals bear portraits, sometimes with inscriptions indicating names of the represented persons, so for instance the famous gem now in the British Museum with the inscription: "Der rechtgläubige Schapur, Magazinverwalter von Iran" (Sarre, Kunst des alten Persien, Taf. 145) or the gem of Berlin Museum with the inscription: "Bafarah mobedh of Mešán" (ibid., p. 57, fig. 18). Recently Miss C. V. Trever has published the engraved amethyst in the collection of the State Hermitage adorned with the portrait of Varahram I (273—276 A. D.) bearing the inscription: "*Varahrano šah râbba*" i. e. "Varahram, the great shah".[2]) Similar gems with portraits and inscriptions underneath are published by Prof. Herzfeld (Paikuli, Bd. I, pp. 77—79; Bd. II, Taf. 140), by Dr. H. H. von der Osten ("The Ancient Seals from the Near East in the Metropolitan Museum" in the Art Bulletin, Vol. XIII, No. 2, NN. 114/129) and by others.

To the above mentioned examples the following portrait-gems can be added:[3])

1. The carnelian (CK. 178) adorned with the portrait representing the bust of a man in profile from the right (fig. 5) with curly hair and beard, dressed in a rich caftan, with a necklace and earrings. Around the head there is a pahlevi inscription: "*mtrnr*[*s*]*hy wr'zkn̄*" = "*Mitrnarseh-i-Wazarakān*" = "*Mitrnarse Wazarakan's son*". Cf. *Mihrnarse Burāz's*

---

1) With one plate.

2) Сообщения Гос. Акад. Ист. Мат. Культуры 1931 N. 2, pp. 19—23.

3) From the gems of the State Historical Museum at Moscow (A. A. Zakharov, Геммы Государственного Исторического Музея, Moscow, 1928), those of the Museum of Georgia at Tiflis (A. A. Zakharov, Gemmen und Siegel des Museums Georgiens, Tiflis 1930, in the Bulletin of the Museum of Georgia) and those of the T. V. Kibalchich's collection. (T. V. Kibalchich. Южно-русские геммы Berlin, 1910) I am presenting only those, which exhibit the evident portrait-type or bear an inscription, but not the common schematical representation of men. For permission to publish two gems of the Museum of Fine Arts at Moscow I thank the Director of the Museum. HSM = State Historical Museum at Moscow; MG = Museum of Georgia; CK = Kibalchich's Collection; CB = Beck's Collection; MA = Museum of Fine Arts at Moscow.

son, the name of the Grand Vizier of three kings, Yezdegerd I, Varahram II and Yezdegerd II (Nöldeke, Tabari, pp. 109, 111, 113, and Justi, Eran. Namenbuch, pp. 205 and 349).

2. Another seal with an inscription around the bust of a man — the chalcedony of MG. 10 (fig. 3). Here the head of a bearded man is represented in profile from the right, with a head-band, ending at the back in a long knot; there are long earrings in the ears. On his neck is a necklace of beads. The pahlevi inscription begins with the letter *"m"*, which signifies probably *"mlk mlk'a"* = "King of kings", but the other letters are irregular. Above the head the name *"Nrsi"* (Nrseh) can be read. The end of the inscription, according to Prof. Th. A. Rosenberg, is illegible, because the characters are meaningless. The question arises, who then is represented on the gem. Either we have to do with a falsification or the engraver did not know the language of the inscription and merely copied the characters. Not very well made are the curly locks, which are placed too far away from the head (cf. the beautiful chalcedony, fig. 1). If it is Nerses, the son of Šapur I († post. 297 A. D.), it is difficult to explain this meaningless inscription. More probably it is Narces (? Ni-nie-che), the son of *Pérôz*, who escaped from the Arabs into China and died there c. 710. If so, could not this be the work of a Chinese master?

3. In MG. 11 there is an amethyst gem (fig. 2) ornamented with the bust of a man with pointed beard and curly hair, in profile from the right. In the inscription we have the name *"Mtrē"* = *"Mitrē"* = *"Mihrē"* as in Horn, British Museum N. 10; further there is the word, *"dānāvārān"*, "the son of the believer" or the priest, cf. Horn-Steindorf (Berlin), p. 33, where after West 1 XXXIII the form *Dēnāyār* (?) is given, but the third character of our inscription is evidently *"v"*.

4. By its style this gem is resembling the Sassanian hemispherical chalcedony gem SHM. 22 (fig. 9) representing the bust of a man in profile from the right with pointed beard and curly hair. Around the seal there is a leaf-ornament.

5. A rare example of Sassanian hemispherical chalcedony seal representing the bust of a man *en face* is given fig. 7 (SHM. 21). The bearded man is represented having on the head a round low cap, in the ears long earrings and a embroidered collar on the caftan. Above and on the sides there is the pahlevi inscription *"'pst'a wr yzd'n"* = *"apastan ʿal yazdan"* = "faith in God". This inscription occurs on many gems with representations e. g. State Historical Museum in Moscow Nos. 59 and 60.

6—7. Two portrait seals in the Museum of Fine Arts of Moscow (Nos. 4464 and 6522), which are of typical and beautiful work. They are two carnelians (fig. 1 and 8). Both are representing the head of a man in profile from the right, with carved beard and hair falling at the back on the shoulders in the form of curly locks. The body is represented *en face*,

the head only is turned to the right. Both gems are of an oval concave-convex shape. One of them (fig. 1) by its dimensions (0,028 × 0,017 m) did not probably serve as a seal.

The four of the described gems (figs. 2, 3, 5, 7) have their origin in the Caucasus; one (fig. 9) has been found in the government district of Tambov. The origin of the two others (fig. 1 and 8) is unknown.

8—9. To the previously described gems two more from ancient Bukhara can be added. One of them (fig. 4) represents one of the schematical human heads found in great number on Sassanian gems, but the other (fig. 6) shows a head of a very original type with strange head-dress. In front of the face is a pahlevi (?) inscription. The originals of these two seals I have not seen.

In conclusion I am presenting six unpublished Sassanian seals in the collection of Mr. Horace C. Beck, member of the Society of Antiquaries in London (Coates Farm, Fittleworth, Sussex), the photographs of which he has kindly sent me; I wish to express most cordial thanks for them to him.

10. CB. N. 282. Hemispheric chalcedony, diam. 0,015. The bust of a bearded man in profile from the right. On the head there is a helmet, in the ears earrings, around the neck a necklace. The collar of the dress is adorned with three sixpointed stars. Around the head there is an inscription.

11. CB. N. 2451 D. Plane-convex oval carnelian (0,008 × 0,005). The bust of a bearded man from the right profile.

12. CB. N. 2451 A. Plane oval carnelian (0,0125 × 0,01) Sassanian (?) seal. The bust of a bearded man from the right profile; on the head there is a head-band; the collar of the dress is adorned with embroidery.

13. CB. N. 282. Flattened ball-seal of chalcedony (0,014 × 0,0075). The bust of a man in profile from the right, roughly engraved. Below the bust there are two wings; over the head probably an inscription.

14. CB. N. 2451 B. Plane oval carnelian (0,01 × 0,008). The bust of a bearded man in the right profile.

15. CB. N. 2451 C. Plane oval carnelian (0,01 × 0,007). The bust of a bearded man in right profile; around the seal there is an ornament of oblong points.

It is characteristic that all the Sassanian portraits on the seals that I know are turned face to the right. We find this position on the Sassanian coins (Sarre, Kunst des alten Persien, Taf. 143), whereas the portraits on the Parthian coins are often facing to the left (Sarre, ibid., Taf. 66, where of the 18 coins 12 portraits are facing to the left, 3 *en face* and 3 only to the right).



All figures are represented 2:1.

PROBLEME DER ARABISCHEN PAPYRUSFORSCHUNG II.

Von

Adolf Grohmann.

Im Aufsatze, der als erster unter diesem Sammeltitel erschien,[1]) wurde die Frage erörtert, inwieweit die Araber die von den Byzantinern

---

[1]) Archiv Orientální III (1931), S. 381—394. Außer den dort S. 381, Anm. 1, angeführten Abkürzungen kommen hier noch folgende in Betracht:
ÄZ Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.
AGGW Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
BGA Bibliotheca Geographorum Arabicorum ed. M. J. de Goeje.
CMBM Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum by W. E. Crum, London 1905.
CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Arabici.
DAW Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien (phil.-hist. Klasse).
EI Enzyklopaedie des Islām.
Islam Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients.
JA Journal Asiatique.
JRAS The Journal of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
MIÉ Mémoires de l'Institut Égyptien.
MIFAO Mémoires publiés par les Membres de l'Institut français d'Archéologie Orientale du Caire.
NEMBN Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale.
NPAF C. H. Becker, Neue arabische Papyri des Aphroditofundes, Islam II (1911), S. 245—268.
P. Berol. Papyrus der Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin.
P. Gieß. Papyrus aus der Sammlung der Universität Gießen.
P. Grenf. II Greek Papyri, Series II. New classical fragments and other greek and latin papyri, ed. B. P. Grenfell and A. S. Hunt, Oxford 1897.
P. Ross.-Georg IV Papyri russischer und georgischer Sammlungen [P. Ross.-Georg.] hg. v. Gregor Zeretelli IV. Die Kome-Aphrodito-Papyri der Sammlung Lichačev, bearb. v. P. Jernstedt, Tiflis 1927.
P. Straßbg. Ar. Papyrus der Sammlung der Universitäts- und Landesbibliothek in Straßburg.
P. Straßbg. W. G. Papyrus der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Verwahrung der Universitäts- und Landesbibliothek in Straßburg.
PSR Papyrus der Sammlung Schott-Reinhardt an der Universitätsbibliothek Heidelberg.
Sb. AK. Wien Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien (phil.-hist. Klasse).
Stud. Pal. Studien zur Palaeographie und Papyruskunde hg. v. C. Wessely.
WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

getroffene Einteilung Ägyptens übernahmen oder änderten. Diesmal gilt es, zu einem anderen Probleme aus dem Bereiche der Verwaltungsgeschichte des Landes Stellung zu nehmen und an Hand einer wenn auch nur vorläufigen und in großen Zügen gehaltenen Skizze zu zeigen, wie sich die staatliche Finanzwirtschaft in arabischer Zeit gestaltet hat. Eine derartige Untersuchung ist umso eher angebracht, da dieser Gegenstand in den letzten Jahren nahezu gleichzeitig von zwei verschiedenen Seiten behandelt worden ist: von A. S. Tritton in seinem sehr lesenswerten Buche über die Kalifen und ihre nichtmuslimischen Untertanen[1]) und P. Ǧauzī's Artikel al-ǧizya wa'l-ḫarāǧ in der Zeitschrift al-Kulliyyah XVIII/1 (Bairūt 1931) S. 1—18. Beide haben in ihren Darstellungen neben den Historikern auch die Papyri verwertet, aber leider sich auf das wenige publizierte Material beschränkt. Da auf so schmaler Grundlage eine einigermaßen erschöpfende Darstellung von vorneherein nicht zu erwarten war, versuche ich hier zu zeigen, was sich aus einer Ineinanderarbeitung der historischen Literatur und der Papyri für unseren Gegenstand herausholen läßt und biete nun eine Neubearbeitung meines 1930 zu Cairo gehaltenen Vortrags,[2]) in der vor allem auch die Papyri in reichlich beigegebenen Proben der einzelnen Textarten zu Worte kommen sollen, wodurch ein anschaulicheres Bild von der Gebarung der Finanzbehörde geboten werden kann, als dies durch bloße gelegentliche Zitate möglich ist. Ich betone, daß ich auch die vorliegende Darstellung nicht anders denn als eine vorläufige betrachtet wissen möchte. Das ungeheure sich auf Tausende belaufende Material an Akten und Urkunden zur Steuerverwaltung ist bei weitem nicht voll ausgeschöpft. Über wichtige Einzelfragen lassen sich aber schon jetzt aus ihnen Erkenntnisse ableiten, die weit über das hinausgehen, was die beiden genannten Arbeiten bieten konnten. Sie so lange zurückzuhalten, bis alles in die letzte Einzelheit geklärt werden könnte, und einer abschließenden Darstellung vorzubehalten, die doch erst in einer Reihe von Jahren geboten werden kann, habe ich gerade bei einem so stark in Fluß befindlichen Wissensgebiete, wie es die arabische Papyrologie nun einmal ist, für unrichtig gehalten, vielleicht auch nicht ganz unbeeinflußt von dem altbewährten Grundsatz „bis dat qui cito dat".

Die Beschränkung auf Ägypten ist schon durch das Material, das hier in der Hauptsache verwertet ist, geboten. Gleichwohl werden auch die Verhältnisse in anderen Provinzen des islamischen Reichs zum Vergleiche herangezogen, wo dies möglich ist, freilich versagen hier die urkundlichen Quellen fast vollständig. Denn der Boden Mesopotamiens hat uns nichts

---

[1]) The Caliphs and their non-muslim subjects, a critical Study of the Covenant of ʿUmar (Oxford 1930), cap. 13, S. 197—221, das einen Aufsatz des Verfassers in revidierter Form gibt, der schon im JRAS (1928) S. 485—508 erschienen war.

[2]) Aperçu de papyrologie Arabe, Société Royale Égyptienne de Papyrologie, Études de papyrologie I (Caire 1932), S. 57—90.

von den Katastern, Steuerbüchern und mannigfachem Akten- und Urkundenmaterial erhalten, aus dem wir für Ägypten schöpfen können.

Bevor ich ins Einzelne gehe, möchte ich zunächst die sehr wichtige Frage erörtern, ob Ägypten durch Kapitulation (صلح) oder mit Gewalt (عنوة) erobert worden ist, eine Frage, die die arabischen Historiker und Verwaltungsjuristen von Anfang an stark beschäftigen mußte. Freilich stehen sich ihre Anschauungen in diesem Punkte schroff gegenüber.[1]) So ist nach Ḥusain b. Šufayy (84) ganz Ägypten durch Kapitulation gegen einen Tribut von 2 Dīnāren pro Kopf gewonnen, mit Ausnahme von Alexandria, das mit Gewalt erobert wurde und *ḫarāǧ* und *ǧizya* in dem der Obrigkeit genehmen Ausmaße zu zahlen hatte. Ebenso urteilte auch der alte Historiker al-Lait b. Saʿd; einer seiner Gewährsmänner, ʿUbaid Allāh b. Abī Ǧaʿfar (85), hat übrigens nach einem Zeitgenossen des Eroberers Ägyptens ʿAmr b. al-ʿĀṣ versichert, daß der Schutzvertrag der Ägypter bei ihren Großen verwahrt gewesen sei, und bei diesem Anlasse 3 Personen genannt, nämlich Ẓalmā (ϫⲁⲗⲙⲁ), Vorsteher (صاحب) von Aǧnā,[2]) Quzmān, Vorsteher von Rosette und Johannes, Vorsteher von al-Barallos. Ihre Kapitulation war gegen 2 Dīnāre pro Kopf als Tribut (*ǧizya*) und die Verpflegung der Muslime (*arzāq al-muslimīn*) abgeschlossen, andere Vertragspunkte seien gewesen, daß die Ägypter nicht aus ihren Wohnsitzen vertrieben, ihre Frauen, Weiber und Grundstücke ihnen nicht entrissen und ihre Auflagen nicht erhöht werden sollten. Der ägyptische Traditionarier Ibn Lahīʿa († 174 d. H.) aber berichtet (83 f., 86) nach ʿAuf b. Ḥiṭṭān, daß etliche Dörfer, darunter auch die Orte Umm Dunain (ⲧⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲁⲥ) und Balhīb[3]) (ⲡⲉⲗϩⲓⲡ) einen Schutzvertrag gehabt hätten, behauptet an anderer Stelle (87_{1-4}) aber nach Yaḥyā b. Maimūn al-Ḥaḍramī, ganz Ägypten sei durch Kapitulation gewonnen, und als Tributleistung 2 Dīnāre für alle, die die Pubertät erreicht oder überschritten hätten, mit Ausnahme der Frauen, Kinder und Greise, festgesetzt worden. Nach einer anderen, ebenfalls von Ibn Lahīʿa gesammelten Tradition (87_{20} ff) wäre ganz Ägypten mit Ausnahme Alexandrias und der 3 Orte Sulṭais, Maṣīl und Balhīb mit Vertrag gewonnen, doch seien die genannten Städte auf Befehl des Kalifen ʿOmar I. gegen *ḫarāǧ* in das Schutzverhältnis (*ḏimma*) gestellt worden.

Dem gegenüber betont eine Reihe anderer Gewährsmänner bei demselben Ibn Lahīʿa (88 f.) die Eroberung Ägyptens durch Waffengewalt,

---

[1]) Vgl. *Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, Kitāb futūḥ Miṣr wa-aḫbārihā ed. Ch. C. Torrey Yale Oriental Series Researches III (New Haven 1922) S. 84—90.

[2]) So ist mit MS. A bei *Ibn ʿAbd al-Ḥakam* S. 85_9 zu lesen, nicht إخنا. Der Ort lautet koptisch ⲁⲅⲛⲟⲩ und war Sitz eines Bischofs; er lag zwischen el-Borollos (Paralos) und Rosette (Rašīd). Vgl. J. Maspero-G. Wiet, Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte I (MIFAO XXXVI, 1919) S. 4—6.

[3]) J. Maspero-G. Wiet, a. a. O. 24, 47.

ohne Vertrag oder Schutzbrief. Doch ist auch hier die auf den Vater des Abū Qanān zurückgeführte Nachricht beachtlich, daß ʿAmr b. al-ʿĀṣ wenigstens mit der Pentapolis (أنطابلس) einen Schutzvertrag abgeschlossen habe (89_{5-7}). Allem Anscheine nach hat man eben doch für gewisse Orte und Gebiete urkundlich festgelegte Kapitulationen geschlossen, die nicht gut aufgehoben werden konnten und dann eine einheitliche Regelung durchgeführt. Darauf weist die zwischen beiden Richtungen vermittelnde Tradition (90_{18-21}), nach der Ägypten zum Teil mit Schutzbrief und zum Teil mit Gewalt erobert sei und ʿOmar I. für das Land einheitlich das Schutzverhältnis festgelegt habe. Wie dem auch sei, in der Praxis hat selbst ein so milder Herrscher wie der Umayyade ʿUmar II. nichts von einem Vertrage wissen wollen (90_8 f.) und so können wir uns nicht wundern, daß sein Ahne Muʿāwiya seinen Finanzlandesdirektor Wardān, der sich der Anordnung, den Tribut um 1 Qarat zu erhöhen, mit dem Hinweis auf das verbriefte Anrecht der Kopten auf Unterbleiben jeder Erhöhung widersetzte, kurzerhand absetzte (86_{11} ff). In der Praxis wurden die Kopten eben doch als Sache behandelt, die zu töten, als Beutefünftel zu behandeln oder zu verkaufen den Muslimen freistand (89_7 f.), und die doch nur als Sklaven angesehen wurden (90_3).

Im Sinne des Verses 29 der 9. Sūra des Korans hatten die „Schriftbesitzer", zu denen man nicht nur Christen und Juden und andere Schriftbesitzer, sondern auch Sabier, Feueranbeter[1]) und schließlich sämtliche Nichtmuslime (außer den *ahl er-ridda*) rechnete, die *ǧizya* — den Tribut — zu entrichten. Man versteht unter *ǧizya* zwar nun allgemein die „Kopfsteuer", die in Geld erhoben wurde, und die in den Urkunden und sonst auch als *ǧāliya* bezeichnet wird. Die *ǧizya* war anfangs nichts anderes als der dem ganzen Lande auferlegte Tribut der Unterworfenen an den islamischen Staat, der die Sicherheit ihres Lebens und Eigentums gewährleistete.[2]) Weil aber die Schriftbesitzer diese Steuer als Angehörige einer anderen Religion, nicht etwa weil sie Grund und Boden besaßen, zu zahlen hatten, konnte sich die Auffassung dieser Abgabe als „Kopfsteuer" entwickeln. ʿAmr b. al-ʿĀṣ hat diesen Tribut für Ägypten wohl im Überschlag nach der Zahl der Köpfe berechnet;[3]) ob die von *Ibn ʿAbd al-*

[1]) Vgl. *Abū Yūsuf*, Kitāb el-ḫarāǧ (Būlāq 1302), S. 70_{26} f.; J. v. Karabacek, MPER II/III (1887), S. 171 ff.; C. H. Beckers Artikel *ǧizya* in EI I (Leiden 1913), S. 1097; A. S. Tritton, Islam and the protected religions JRAS 1928, p. 485—508; ders. The Caliphs and their non-muslim subjects, London 1930, p. 5.

[2]) Das zeigt auch das Abkommen mit al-Ḥīra am Euphrat, welche Stadt eine feste Summe zu zahlen hatte, die die Bewohner unter sich aufteilten „aber auf den Köpfen der Männer lag nichts". *Yaḥyā ibn Ādam*, Kitāb al-ḫarāǧ ed. T. W. Juynboll, S. 36_9 f.

[3]) Vgl. *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 98_{33} f, 292_{35} ff, 293_2 f. *Suyūṭī*, Ḥusn al-Muḥāḍara I, S. 70, 74, *Ibn Taġrībirdī*, Nuǧūm az-Zāhira I (Kairo 1929) S. 46 und C. H. Becker, Beiträge zur Geschichte Ägyptens II, S. 85.

Ḥakam (161_3 ff.) und *Maqrīzī* angegebene Gesamtsumme dem tatsächlichen Ergebnis entsprach oder nicht — sie hätte sich auf 12,000.000 Dīnār belaufen — ist bei dieser Feststellung ziemlich unwesentlich. Der Tribut kam wohl in der Hauptsache aus den bisherigen, von den Byzantinern erhobenen Steuern ein, und es läßt sich vermuten, daß die Regierung in Medīna und später in Damaskus auf seine Höhe Einfluß nahm.[1]) Irgend ein, wenn auch noch so rohes Staats-Budget, muß auch schon in der Frühzeit bestanden haben, sonst hätte der Staat ja nicht in ordnungsmäßiger Weise den an ihn herantretenden Ausgaben und Bedürfnissen — und diese waren nicht gering — gerecht werden können. Ägypten mußte da sicher einen erheblichen Teil beitragen. Wurden 2 Dīnār pro Kopf erhoben (vgl. S. 275),[2]) so stand die Höhe der *ǧizya* in einem festen Verhältnis zur Zahl der tributpflichtigen Bevölkerung, und das mußte, wie wir sehen werden, im Laufe der Zeit zu Schwierigkeiten im Staatshaushalte führen.

Abgesehen vom Tribute hatten die Ägypter dann noch für die Verpflegung der Muslime (*arzāq al-muslimīn*) aufzukommen,[3]) die auf den Gemeinden lastete. Sie bestand in der Hauptsache aus Getreide und Öl — die Ägypter hatten 1 Artabe (198 l) Weizen pro Mann und Monat zu liefern, ferner Fett und Honig — außerdem mußten aber auch noch Bekleidungsstoffe (بزّ und كسوة) geliefert und jeder Muslim 3 Tage beherbergt werden.[4])

---

[1]) Das ergibt sich schon daraus, daß nach *Maqrīzī*, a. a. O., I, 79_{24} ff. zur Erhöhung der Steuer die Genehmigung des Chalifen eingeholt werden mußte. Vgl. auch PERF n° 624 und weiter unten. Auch an die Nachricht bei *Agapius von Manbiǧ*, Kitāb al-ᶜUnwān, Patrologia Orientalis VIII/3, S. 478, über die Verteilung des *ḫarāǧ* durch den Kalifen ᶜOmar I. auf das ganze Reich (وقسّط الخراج على بلدة بلدة وكورة كورة ومدينة مدينة وقرية قرية وأخذ الجوالى والصدقات) kann in diesem Zusammenhange erinnert werden (vgl. Islam III, S. 296).

[2]) Der Erlaß ᶜOmars I. an seine Provinzialstatthalter bei *Ibn ᶜAbd al-Ḥakam*, S. 152, setzt für die Länder mit Silberwährung als *ǧizya* 40 Dirham, für jene mit Goldwährung 4 Dīnār fest. Das entspricht einem Silberkurse von 10 Dirham für den Dīnār, wie er zur Zeit Muḥammads üblich war. Vgl. H. Sauvaire, Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes, J. A. VII. sér. tome XIX (1882), S. 112 f. Ganz abseits steht für Ägypten die Angabe bei *Abū Ṣāliḥ*, Churches and Monasteries of Egypt ed. B. T. A. Evetts (Oxford 1895) S. 75, ٢٩, ᶜAmr habe für jeden Ägypter $26^2/_3$ Dirham und für die Reichen 2 Dīnāre und 3 Artaben Weizen pro Kopf und Jahr als Abgabe festgesetzt. Ich kann das nur so verstehen, daß die $26^2/_3$ Dirham die Silberrelation zu 2 Dīnār — also zum Kurse von $13^1/_3$ Dirham pro Dīnār — darstellen und ein Unterschied zwischen den nur Geld zahlenden Tributariern und den begüterten Grundbesitzern gemacht wird, wobei die 3 Artaben wohl von der Bodeneinheit (Arure) erhoben wurden (vgl. S. 279 f.).

[3]) Siehe oben S. 275 und *al-Māqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, 294_{2-3} f.

[4]) *Ibn ᶜAbd al-Ḥakam*, S. 152_4 ff, *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 77_{1-3}. Vgl. *al-Balāḏurī*, Kitāb futūḥ al-buldān ed. M. J. de Goeje (Leiden 1866), S. 125_6, 215_{1-4}, *Abū Yūsuf*, Kitāb al-ḫarāǧ, S. 86. Nach *Ibn ᶜAbd al-Ḥakam*, S. 152 bestand die Naturallieferung nach ᶜOmar's I. Erlaß für Syrien und Nordmesopotamien aus 2 modii Weizen

Diese von *Ibn ʿAbd al-Ḥakam* und *Maqrīzī* zum Teil aus sehr alten Quellen geschöpften Angaben decken sich mit Einzelheiten, die wir aus den bereits besprochenen Papyri der Eroberungszeit erfahren. So werden in PERF nº 557 für das Korps des Generals ʿAbdallāh Ibn Ǧābir 342 Artaben Weizen, 171 Xestes Öl und geschrotetes Mehl (ἀλίκαι) in nicht angegebener Quantität zur Verpflegung (ὑπὲρ δαπανημάτων) beansprucht. In PERF nº 555 lernten wir als Gegenstück zur 3tägigen Verpflegung der Muslime die δαπάνη τῶν τριῶν πελικῶν kennen, die uns PERF nº 561 zur „Mahlzeit von 4 Schüsseln" erweitert zeigte.

Hatte Becker bei seiner Schilderung der Steuerverhältnisse im ersten Jahrhundert[1]) noch an die fernab liegenden römischen Institutionen angeknüpft, so sind wir nun dank ausgezeichneter Spezialstudien über die Verwaltung der byzantinischen Periode[2]) und reichen, neu aufgeschlossenen Papyrusmaterials in der Lage, den Vergleich mit der der arabischen Eroberung vorangehenden Periode aufzunehmen. Die Steuern, die bis um die Wende des VII. Jahrhunderts n. Chr. in Ägypten erhoben wurden und die in ihren Termini, wie offenbar auch in der Sache, auf die byzantinische Verwaltung zurückgehen,[3]) zerfielen in 2 Hauptgruppen: a) δημόσια und b) ἐκστραόρδινα. Zu ersterer gehörten die in Gold gezahlten öffentlichen Steuern (χρυσικὰ δημόσια), die die Grundsteuer (δημόσια γῆς oder einfach δημόσια), die Kopfsteuer (διάγραφον oder ἀνδρισμός) und die δαπάνη umfaßten, sowie die ἐμβολή oder Kornsteuer, welche zum Teil in die Staatsscheune (horrea) nach Babylon-Fosṭāṭ und Alexandria floß, um für den Export oder die Verteilung an die arabischen Truppen zu dienen, zum Teil als δαπάνη zur Erhaltung des Beamtenstabes verwendet wurde. Die außerordentlichen Steuern, die nach Bedarf angefordert wurden, dienten vor allem der Ausrüstung der Flotte, der Werften und Arsenale, die sich auf der Insel von Babylon (ar-Rauḍa), Clysma (Qulzum), Alexandria,

und 3 Xestes Öl pro Mann und Monat sowie aus Fett und Honig, für den ʿIrāq aus 15 Ṣāʿ pro Mann und Monat sowie Fett, doch war die freie Verpflegung und Beherbergung der Muslime im Sawād (Babylonien) auf 1 Tag und 1 Nacht beschränkt, wer länger blieb, hatte dies auf eigene Kosten zu tragen. 1 Ṣāʿ entspricht $^1/_{24}$ Artabe, also 8·25 l, 1 Xestes (Qisṭ) etwas mehr als 1 l, 1 mudd = $^1/_6$ waiba.

[1]) Beiträge zur Geschichte Ägyptens II, S. 81 ff., vgl. auch P. Heid. III, S. 37 ff.

[2]) Außer der auf dieser Seite, Note 3, erwähnten zusammenfassenden Arbeit von G. Rouillard und M. Gelzers Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens (Leipziger historische Abhandlungen XIII Leipzig 1909) sowie A. Piganiols L'impôt de Capitation sous le Bas-Empire Romain (Paris 1916) und F. Lot, L'impôt foncier et la capitation personelle sous le Bas-Empire et à l'époque franque (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études fasc. 253, Paris 1928) verweise ich vor allem auf H. I. Bell's Vortrag The administration of Egypt under the Umayyad Khalifs auf dem Internationalen Orientalisten-Kongresse in Oxford (28. Aug. 1928), abgedruckt in Byzantinische Zeitschrift XXVIII (1929), S. 278—286 und seine General introduction zu P. Lond. IV, p. XXV ff. und ebenda S. 81—87, 166—177.

[3]) Vgl. G. Rouillard, L'administration civile de l'Égypte byzantine² p. 76 f., 79—81, 121 ff.

Βολβυθίνη (Rosette) und Damiette (Tamiathis-Dimyāṭ) befanden,[1]) öffentlichen Bauten u. ähnl., deckten aber gelegentlich wohl auch andere Anforderungen des Staates an verschiedenen Materiallieferungen.[2])

Die Art der Verwendung dieser Steuern und Umlagen zeigen uns klar die Aphroditopapyri. Die *ǧizya,* der aus den δημόσια aufkommende Tribut, dient vor allem der B e s o l d u n g der Truppen und zur Bestreitung der Gratifikationen für ihre Familien.[3]) Die Naturalabgabe (ἐμβολή), in den arabischen Texten als *ḍarībat aṭ-ṭaʿām* bezeichnet, der V e r p f l e g u n g der Truppen.[4]) Neben ihr steht die *ḍiyāfa,* die Bequartierung und Verpflegung durchziehender Truppen, zu der sich, wie wir schon gesehen haben, die Unterworfenen verpflichten mußten.

Naturgemäß war die Naturalabgabe nicht nur auf Korn oder Mehl beschränkt, wie schon früher wurden auch später noch andere Lebensmittel angefordert. So wurden nach einem Pergament der Sammlung Erzh. Rainer am 2. März 648 n. Chr. 80 Xestes Öl an den Saracenen Choneeis geliefert,[5]) in PERF n° 583 verlangt der Statthalter ʿAbd al-ʿAzīz Feinmehl und *qaṭnīya*-Mehl,[6]) in dem von J. v. K a r a b a c e k, WZKM VIII, S. 293 berichtigten Papyrus[7]) 2 Waiba weniger 1 mudd (modius) [Getreide?], 6 Ochsen, 70 [Schafe?] 1 Krug Wein und 14 ... Manches, was zur Deckung der Bedürfnisse der Araber im Lande verwendet wurde, kam aus der vielfach in Natura erlegten G e w e r b e s t e u e r auf, für deren Existenz, bzw. Weiterbestehen unter arabischer Verwaltung nicht nur eine gleich zu besprechende Tradition bei *Ibn ʿAbd al-Ḥakam* und *Maqrīzī,* sondern auch Papyri zeugen. So bestätigt im Pariser Papyrus MN. 7384 Menas aus Arsinoe den Empfang von 3 Hemden (καμισίων τρίον) für die Steuer der 8. Indiktion, die durch Menas, den Vorstand der Wollweber (λινούφων) aus derselben Stadt geliefert werden;[8]) dazu darf an den letzten Passus

---

1) P. Lond. IV, S. XXXIII.

2) Zu den außerordentlichen Steuern gehörte auch die schon von Justinian eingeführte Luftsteuer (ἀερικά). Vgl. P. Lond. IV n° 1357_8.

3) عطاء الجند وعطاء عيالهم vgl. P. Heid. III, n° 1_8 f. (S. 58) NPAF n° 2_4 f. $_{22}$ (Islam II, S. 251), P. Lond. IV n° 1394 (Islam II, S. 382), 1349 (Islam II, S. 278 f.).

4) ارزاق الجند oder ارزاق المسلمين P. Lond. IV n° 1404_7 (Islam II, S. 383), PAF. n° 10_{10} f (ZA XX [1906], S. 91 f. λόγῳ [ῥουζικοῦ τῶν] Μωαγ(αρί)τ(ων) τοῦ Φοσσά(του) ἀπ' ἐμβολῆ(ς) τῆ(ς) ὑμε(τέρας) κώμη(ς). Vgl. P. Heid. III n° 3_{14} (S. 68) n° 13_7 (S. 98) und P. Lond. IV n° 1335, 1407, 1433_{17}, $_{19}$ und S. 284 Anm. zu Z. 17, 1435_{122} (Islam II, S. 271, III 132, 369, IV 96).

5) C. W e s e l y, Die Pariser Papyri des Fundes von El-Faijûm DAW XXXVII (1889) S. 197 (103), Stud. Pal. VIII n° 945 (S. 167).

6) [. . . .] اردبّ دقيق(7)[وxارد]ب قطنية واربعة[. . . .] 6; das erste Wort der achten Zeile ist nicht deutlich lesbar.

7) A. M e r x, Documents de paléographie hébraïque et Arabe (Leiden 1894), S. 55 u. Taf. VII.

8) C. W e s s e l y, Pariser Papyri S. 216 f. (122 f., n° 66/4). Ebenda S. 215 (121, n° 66/1, Stud. Pal. III n° 119, S. 39) ist von der Lieferung von 9 Kameltaschen

des oben S. 277 angeführten Edikts ᶜOmars I. erinnert werden.[1]) In einem andern Pariser Papyrus (MN 6479) liefern die Leute aus der fayyūmischen Stadt Psenyris durch ᶜAbdallaṭīf von der Haarsteuer (ἀπο τριχίων) der 12. Indiktion 17 Sextare Haare,[2]) wieder in einem andern (MN 7111) erlegt ein Mann für die Steuer seines Kichererbsenladens (φόρου ὀροβοπωλητηρίου) 12¼ + ⅛ Karate.[3]) Die Gewerbetreibenden liefern also teilweise in natura, teilweise in Geld. Der Staat bezieht eben vielfach das, was gerade gebraucht wird, auf Konto der Steuer in natura; wobei die Zunft, die ihm gegenüber durch ihren Vorstand vertreten wird, wohl eine bestimmte Quote vorgeschrieben erhält, die dann auf ihre Mitglieder repartiert wurde.[4]) In dieses System greift wohl vielfach die Institution der Leiturgie ein, von der noch zu reden sein wird. Zunächst haben wir aber noch eine Nachricht bei Ibn ᶜAbd al-Ḥakam S. 152_{15} ff und *Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, 77_5 ff. zu besprechen, die uns auch über die Art der Steuererhebung, bzw. -vorschreibung unterrichtet; die von S. de Sacy[5]) und nach ihm von C. H. Becker (Beiträge, II, S. 90 ff.) ausführlich behandelte Stelle ergibt folgendes:

ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ ließ die Steuererhebung bei den Kopten nach byzantinischem System weiterbestehen, da sie auf gerechter Verteilung beruhte. Die.....[6]) und Vorsteher[7]) jedes Ortes und Spitzen der Bevölkerung

(σάγματα καμηλῶν) von Seiten des Vorstehers der Taschnerzunft für die Steuer der 14. Indiktion die Rede (VI. Jahrh. n. Chr.).

[1]) Hieher würde auch — die Richtigkeit der Ergänzung vorausgesetzt — der Qorrabrief PAF. nº 5 (ZA XX [1906], S. 81) gehören, in dem der Statthalter die Einlieferung der قمص urgiert, die er dem Beherrscher der Gläubiger zu schicken hat. Beckers Ergänzung wird allerdings stark gestützt durch zwei Stellen aus P. Lond. IV, nº 1352_{3-5}, wo Qorra von Basilius 70 καμίσια zu je ¼ Dīnār im Auftrage des Kalifen anfordert, sowie nº 1434_{77-79} wo die Lieferung von καμίσια χονδρά (groben Hemden) im Auftrage der Regierung ausgewiesen ist (vgl. Islam II, S. 280, IV, S. 89).

[2]) C. Wessely, Pariser Papyri S. 226 (132, nº 73/3, VIII. Jahrh. n. Chr.), Stud. Pal. VIII nº 837 (S. 153).

[3]) C. Wessely, Pariser Papyri S. 226 (132, nº 73/4).

[4]) Vgl. ebenda S. 217 (123), 226 (132).

[5]) Mém. Inst. R. de France, Ac. Inscr. et Belles-lettres V, S. 47 ff.

[6]) Der Titel ist rettungslos verderbt überliefert. S. de Sacy, a. a. O., S. 47, Anm. 1, schlug auf Grund des MS. der Ḫiṭaṭ in der Pariser Nat. Bibliothek (das ebenso wie 2 HSS. des Ibn ᶜAbd al-Ḥakam BC عرافيس statt عرّافوا des Būlāqer Drucks bietet) غرافيس zu lesen vor und verglich γραφεύς. J. v. Karabacek WZKM XX S. 144, Anm. 2, korrigierte nach Wessely diese Lesung in غرافيس (γραφεύς). Es scheint immerhin fraglich, ob diese Konjektur die letzte Lösung für diesen rettungslos verderbten Beamtentitel bietet. Immerhin hat A. Steinwenter, Stud. Pal. XIX, S. 42, Anm. 2, auf W. E. Crum, CMBM nº 1079, verwiesen, wo der μείζων (Protokomet) und sein γραμματεύς mit der Steuererhebung betraut werden.

[7]) Der Būlāqer Druck hat امراءها, die Pariser HSS de Sacy's und das Berliner MS مازوتها, Cod. Ahlwardt 6108 مازوبها (cf. WZKM XX, S. 144, Anm. 2). Mit Becker

(رؤساء اهلها) versammeln sich und prüfen die wirtschaftliche Lage; haben sie einer Erhöhung der Repartitionen zugestimmt, so begeben sie sich mit dieser Repartition nach den Kūra's. Dann kommen sie mit den Häuptern der Ortschaften zusammen und verteilen dies nach dem Tragvermögen der Ortschaften und der Ausdehnung der bebauten Felder. Die (Bewohner der einzelnen) Orte versammeln sich dann mit den auf sie entfallenden Quoten und stellen ihre Quoten, die Steuer jeder Ortschaft sowie das Gesamtareal des bebauten Landes zusammen und schreiten zur Aussaat. Dann werden aus dem Gesamtareal die Feddāne für ihre Kirchen, Bäder und Barken, sowie eine (bestimmte) Anzahl für die Verpflegung (*ḍiyāfa*) der Muslime und den Aufenthalt des Statthalters (*sulṭān*) ausgeschieden. Hierauf wird zunächst den Handwerkern und Lohnarbeitern eine bestimmte Quote nach ihrem Vermögen auferlegt, ebenso den gegebenenfalls sich hier aufhaltenden Flüchtlingen, wobei der niederste Quotensatz nur für die gelegentlich zu Besuch weilenden oder verheirateten Männer Anwendung findet. Der verbleibende Steuerrest wird unter den Ackerbauern nach dem Umfang des Bodens verteilt und dann die Repartierung davon an die vorgenommen, die Boden zur Besäung übernehmen wollen, nach Maßgabe ihrer Tragfähigkeit.

Der Vorgang setzt wohl voraus, daß jede Pagarchie (*Kūra*) eine bestimmte Quote der Gesamtsteuer, die Ägypten zu tragen hat, vorgeschrieben wird. Innerhalb der Pagarchie wird dann von deren Zentrale aus im Einvernehmen mit den lokalen Behörden diese Gesamtquote auf die einzelnen Ortschaften repartiert, für diese Repartitionsquoten hat dann jede Gemeinde kummulativ aufzukommen, die Verteilung auf die Ortsbewohner bleibt ihrem Einvernehmen überlassen, wobei das persönliche Einbekenntnis des Einzelnen Berücksichtigung findet. Gewisse Gemeindeauslagen, wie jene für die Kirchen, die Bäder und die Transportschiffe, sowie die Verpflegung der Muslime (s. S. 277) und den Aufenthalt des Statthalters[1])

(ZA XX [1906], S. 76) ist مازوتها zu lesen, welche Lesung auch in Torreys Ausgabe des *Ibn ʿAbd al-Hakam*, S. 152_{17}, einzusetzen ist.

[1]) Hiebei möchte ich nicht mit Becker, Beiträge II, S. 93 nur an gelegentliche Inspektionsreisen des Statthalters denken, sondern an die Aufbringung der auf die einzelnen Kūras repartierten Kosten des Unterhalts des Statthalters (und vielleicht auch seines mit ihm an der Zentrale arbeitenden Beamtenstabes) überhaupt. Das scheint mir hervorzugehen aus P. Lond. IV nº 1375 (711 n. Chr.), wo der kleine Verwaltungsbezirk von Aphrodito allein für den Unterhalt des Statthalters und der mit ihm arbeitenden Beamten — Christen und Araber — sowie anderer Personen für die Dauer eines Jahres mit $166^2/_3$ Dīnār belastet ist, welche Summe auf die einzelnen Ortschaften der Kūra repartiert wird. Die vorgeschriebene Summe verteilt sich auf Schafe, Öl, Wein, Datteln, Zwiebel, Grünzeug, Geflügel, Trauben und Holz. Vgl. auch P. Lond. IV nº 1358 (710 n. Chr.), 1375, 1433_{70} (706/7 n. Chr.), 1440 (709 n. Chr.), 1446_{15} (Islam II, S. 282 f., III, S. 372, NPAF nº 12_{1-5}, Islam II, S. 264 ff.). Eine Taxe für reisende Beamte erscheint das in P. Lond. IV nº 1433_{20} vorkommende ξένιον zu sein. Vgl. Bell's Anm. zu dieser Stelle ebenda S. 284.

werden zunächst durch den Ertrag einer bestimmten Bodenfläche sichergestellt, Handwerker und Lohnarbeiter zur Beteiligung an der Gesamtquote herangezogen,[1]) ebenso die Flüchtlinge — die aber eigentlich nicht zum Gemeindeverbande gehören — erst der nun noch ungedeckte Rest der Gesamtsteuerquote des Ortes wird auf die Ackerbauern verteilt.

Der Modus ist so ziemlich klar. Vergleichen wir die Papyri aus dem I. Jahrh. d. H. mit dieser aus *Ibn ʿAbd al-Ḥakam* stammenden Nachricht, so ergibt sich Folgendes:

Die von der Zentrale der Verwaltung in Fosṭāṭ auf die einzelnen Kūras aufgeteilte Quote wird von der Hauptstadt der Pagarchie aus auf die einzelnen Ortschaften repartiert. Als Beispiel eines solchen Repartierungserlasses sei der von Flavios Atias (694/5 n. Chr.) ausgestellte PERF nº 586 nach C. W e s s e l y's Lesung wiedergegeben:

1. † Φλ(άουιος) ᾿Ατίας σὺν θ(εῷ) παγ(άρ)χ(ης) ὑμῖν τοῖς ἀπὸ χω(ρίου) παντικ(οῦ) ἀλλ [.....]
2. παγ(αρ)χ(ίας) ᾿Αρσινοίτ(ου)· καταβέβλ(ηται) ἐφ ἡμ(ᾶς) ἀπὸ μερ(ισμ)οῦ χρυσικῶν δημ[οσίων]
3. ἰνδ(ικτιόνος) ζ ε′(πέμτου) θέμ(ατος) ἐν μ(ηνὶ) φ(α)ω(φι) κα ἰνδ(ικτι)ό(νος) η δ(ιὰ) Μακ(αρίου) τ(οῦ) μείζ(ονος) ἀρ(ί)θ(μια) νο(μισμάτια) κ εἴκοσι
4. οὕτω(ς)· ἐν νο(μισμάτιοις) ιϚ ἐν S (ἡμισίαις) νο(μισμάτιον) α ἐν γ (τρίτοις) νο(μισμάτια) γ οὕ(τως) ἐγρ(άφη) μη(νὶ) χ(οιὰ)κ κϚ ἰνδ(ικτιόνος) ὀγδόης.

1. Flavios Atias, mit Gott Pagarch, an Euch, die Bewohner des Dorfes Pantiku .....
2. in der arsinoitischen Pagarchie: auf euch entfällt von der Repartition der Goldtaxe
3. für die siebente Indiktion, fünfte Auflage am 21. Paophi der achten Indiktion durch den Dorfschulzen Makarios 20 (zwanzig) gezählte Solidi
4. und zwar in (ganzen) Solidi 16, in Hälblingen 1, in Tremissen 3. Geschrieben am 26. Choiak der achten Indiktion.

---

[1]) Auf Rechnung welcher Steuer dies ging, ist nicht klar ersichtlich. C. H. B e c k e r, Beiträge II, S. 89, 93 denkt bei beiden Kategorien an die Gewerbesteuer. Doch zahlen Gewerbetreibende, wie wir aus den Papyri ersehen, die Kopfsteuer (δ ι α γ ρ α φ ή): als Beispiel verweise ich auf den Pariser Papyrus MN 7100 bei C. W e s s e l y, Die Pariser Papyri des Fundes von El-Faijûm nº 73/5 (S. 226, 132, Stud. Pal. VIII nº 839, S. 153, VII. Jahrh. n. Chr.), wo die Flickschustergilde 12 Solidi 6 Karate für die Kopfsteuer erlegt. Andererseits hat H. I. B e l l, P. Lond. IV nº 1419 Anm. zu Zeile 1215 (S. 222) die von verschiedenen Gewerbetreibenden gezahlten Beträge als Gewerbesteuer angesprochen, die — der Grundsteuer entsprechend — von ihnen erhoben, aber nicht in die Kopfsteuer eingerechnet wurde. Auf den Papyrus MN 6846 bei C. W e s s e l y (Die Pariser Papyri des Fundes von El Faijûm nº 73/17, S. 230 [136], Stud. Pal. VIII nº 836, S. 153, VI. Jahrh. n. Chr.) zurückgreifend, vermutet dann B e l l, daß das von den σιδηρουργοὶ gezahlte δημόσιον vielleicht diese Gewerbesteuer sei.

Vermutlich wendet sich auch der wohl als Pagarch anzusprechende ʿAbd al-Wāḥid (ʾΑβδελουαεδ) in PERF nº 595 (VIII. Jahrh. n. Chr.) an den μείζων Kosmas in Steuersachen.[1]) Der modus procedendi stimmt also völlig zu dem bei *Maqrīzī* geschilderten Instanzenzuge. Das bleibt aber, wie gleich bemerkt werden soll, nicht lange so. Bereits Qorra b. Šarīk (90—96 d. H.) schaltet zum mindesten in vielen Fällen die Zwischeninstanz des Chefs der Kūra bei der Verteilung der Quote auf die einzelnen Orte aus und fügt seiner Vorschreibung des von der Kūra zu leistenden Betrages gleich die Verständigung (ἐντάγιον) an die einzelnen Ortschaften bei, wie viel als Quote auf sie entfiel.[2]) Andererseits sehen wir aber aus den Aphroditopapyri, daß wenigstens hinsichtlich der Aufteilung der außerordentlichen Steuern und öffentlichen Dienstleistungen auf die einzelnen Ortschaften ein Modus vorgesehen war, der wieder sehr gut zu dem von *Ibn ʿAbd al-Ḥakam* geschilderten Verfahren paßt. Nach P. Lond. IV nº 1356[3]) hatte der Pagarch die Dorfschulzen (μείζονες) und bedeutendsten Grundbesitzer (πρωτεύοντες) jeder Ortschaft — das sind die *ruʾasā ahlihā* bei Ibn ʿAbd al-Ḥakam — zu versammeln und diese dann Vertrauensmänner zu wählen, welche unter Kontrolle des Pagarchen die Verteilung auf jeden einzelnen Ort nach bestem Wissen vorzunehmen hatten. Diese Vertrauensmänner (ἐπιλεχθέντες) verteilen aber, wie sich aus P. Lond. IV nº 1420 ergibt, auch die ordentlichen Steuern auf die Einzelpersonen der Ortschaften und führten die betreffenden Rechnungsbücher. Die Parteien wurden naturgemäß von den auf sie entfallenden Beträgen verständigt;[4]) gelegentlich gehen solche Steuervorschreibungen sogar vom Pagarchen aus.[5])

---

[1]) Unter der byzantinischen Verwaltung wirkten die Protocometen (protocomètes) bei der Repartierung mit. Vgl. G. Rouillard, a. a. O. S. 91 unten.

[2]) Vgl. H. I. Bell, The Aphrodito Papyri JHS. XXVIII (1908), S. 117, P. Lond. IV, S. XXVII f.; C. H. Becker, P. Heid. III S. 44, nº 5, 6 (S. 82—85) und a—m (S. 108—113).

[3]) Vgl. Islam II, S. 281 f. und U. Wilcken, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde I/1 (Leipzig 1912) S. 237, I/2 nº 254.

[4]) Vgl. Wessely, Stud. Pal. III nº 260 (S. 67), VIII nº 1083 (S. 184), 1180 (S. 195), 1183 (S. 196), 1195 (S. 197), 1199, 1200 (S. 198), 1202 (S. 199).

[5]) ZB. Stud. Pal. III nº 260, 1199, 1200.

PARERGA BABYLONICA X—XI.

Von

M. San Nicolò.

X. Bestattungs- und Totenkultverpflichtungen in den Keilschrifturkunden.

Bekanntlich sind auch in den durch die Keilschrifturkunden vertretenen Rechtskreisen des vorderen Orients Abmachungen über Alimentationsverpflichtungen nicht selten.[1] Abgesehen von den mannigfaltigen Klauseln über Beistellung des Lebensunterhaltes in Miet-, Dienst- und Lehrverträgen, sowie bei Freilassungen, begegnen solche Vereinbarungen, welche zum Teil auf gesetzliche Vorschriften zurückgehen mögen,[2] in den Rechtsgeschäften mit familien- und erbrechtlichem Charakter; so vor allem bei der Adoption, dann aber auch bei elterlichen Teilungen und sonstigen Vermögensabtretungen und Vergabungen unter Lebenden und von Todeswegen. Da bei diesen Rechtsgeschäften das bestehende oder erst geschaffene Gewaltverhältnis, die Erben- beziehungsweise erbenähnliche Stellung des Bedachten meist eine wichtige Rolle bei der Übernahme derartiger Unterhaltsverpflichtungen zugunsten des Adoptanten, Erblassers oder Schenkers gespielt haben dürften, erscheint es etwas befremdend, daß die durch Sitte und Moral nicht minder gebotene Versorgung des Toten nur ganz sporadisch in den Urkunden erwähnt wird.

Es seien daher die wenigen mir bekannten Fälle einer rechtsgeschäftlichen Verpflichtung zur Leistung des Totenkultes oder wenigstens der Bestattung, ihres Seltenheitswertes wegen an dieser Stelle zusammengetragen. Sie gehören verschiedenen Perioden der Entwicklung an und stammen aus verschiedenen Rechtskreisen.

Der älteste Beleg ist unter denjenigen Urkunden aus Susa (Elam) zu finden, die chronologisch gegen das Ende der Ḫammurapi-Dynastie anzusetzen sind,[3] Scheil, Actes juridiques Susiens II 285. In dieser als *šimtu* zu bezeichnenden Vergabung von Todeswegen zugunsten der Tochter

---

[1]) Über die Alimentationsverpflichtungen in den griechischen Papyri vgl. zuletzt Taubenschlag, Studi Riccobono I, S. 507 ff. und für das römische Recht Albertario, Studi di diritto romano I (1933), S. 251 ff.

[2]) Vgl. die oft vorkommende stereotype Dreiteilung der Alimente in „Kost (Getreide), Kleidung (Wolle) und Salböl“; dazu u. a. San Nicolò-Ungnad, NRV. I Nr. 12, Anm. 7.

[3]) Darüber auch mein kurzes Referat, Sav. Z. 53 (1933), S. 477 ff.

sagt der Vater Z. 15 f.: *ba-al-ṭá-ku-ma a-ka-la ta-n*[*a-di*]*-i-na mi-ta-ku-ma ki-iz-pa ta-ka-z*[*i-ip*], „(solange) ich lebe, wird sie mir Nahrung g[ebe]n, wenn ich tot bin, wird sie (mir) das Totenopfer[1]) darbr[ingen]".

Analoge Bestimmungen über den Totenkult sind bisher in den zeitgenössischen Tontafeln aus Babylonien nicht zu belegen und erst in einem Adoptionsvertrag aus der Kassitenzeit, BE. XIV 40, 11 ff.,[2]) finden wir wieder die Klausel: *a-di* ᶠ*i-na-uruk*ᵏⁱ*-ri-šat ba-al-ṭa-tu* ᶠ*e-ṭi-ir-tum i-pa-al-la-aḫ-ši* ᶠ*i-na-ú-ru-uk-ri-šat i-ma-at-ma* ᶠ*e-ṭi-ir-tum* d u m u - s a l - a - n i *me-e i-na-aq-qí-ši,* „solange Ina-Uruk-rîšat lebt, wird Eṭirtum ihr Ehrfurcht erweisen,[3]) wenn Ina-Uruk-rîšat stirbt, wird Eṭirtum, ihre Tochter, ihr Wasser spenden".

Dafür kommen Verpflichtungen zur Versorgung des Toten in den der Hauptmasse nach dem 14./13. Jahrhundert v. Chr. angehörenden Urkunden aus der Umgebung von A r r a p ḫ a im sogenannten subaräischen Rechtskreise wiederholt vor. Es handelt sich dabei wiederum um Adoptionsverträge (*ṭuppi marûti*) echter Art, in welchen nach der Klausel über die dem Adoptanten bei Lebzeiten zu leistenden Dienste (*palâḫu*) und die ihm zu gewährende Unterhaltsrente, dem Adoptierten noch die Verpflichtung auferlegt wird, den Adoptanten nach dem Tode zu betrauern und ihn zu begraben. Die von C h i e r a und S p e i s e r, JAOS. 47 (1927), S. 40 in Umschrift und Übersetzung veröffentlichte Urkunde Nr. 3 lautet Z. 12 ff.: *a-di-i* ᴵ*ḫ*[*a-na*]*-du bá-al-ṭù* ᴵ*ḫu-di-ia i-pal-la-aḫ-šu ù* ᴵ*ḫu-di-ia i-na šatti ù i-na šatti*[4]) *1 ṣubâta ki-i-ma lu-bu-ši-šu 5 imêr še'a 2 imêr kibta ki-ma ipir-šu a-na* ᴵ*ḫa-na-du i-na-an-dì-nu im-ma-ti-mi-e* ᴵ*ḫa-na-du im-tù-ut ù* ᴵ*ḫu-di-ia i-bá-ak-ki-šu-ma ù uq-te-bi-ir-šu,*[5]) „solange Ḫ[ana]du lebt, wird Ḫudija ihm Ehrfurcht erweisen;[6]) auch wird Ḫudija jährlich 1 Gewand als seine Bekleidung, 5 Homer Korn (und) 2 Homer Weizen als seine Kost dem Ḫanadu geben. Wenn Ḫanadu stirbt, wird Ḫudija ihn betrauern und ihn begraben". Ebenso heißt es in einem zweiten Adoptionsvertrag, RA 23 (1926), S. 94 Nr. 9, 11 ff.: *a-du-ú* ᶠ*ka-šu-um-me-*[*en-ni*] *bal-ṭù ù* ᴵ*pi-an-ti-i*[*š-še-en-ni*] *ki-i um-mi-šu i-pal-l*[*a-aḫ*] *un-du* ᶠ*ka-šu-um-me-*[*en-ni*] *imtût i-bá-ak-ki-šu ù i-qì-ib-be-ir-*[*šu*], „solange Kašumme[nni] lebt, wird auch Piante[ššenni] (ihr) wie seiner

---

[1]) *Kispu* bedeutet an sich das Totenspeiseopfer im Gegensatz zu *nequ*, dem entsprechenden Trankopfer; hier aber dürfte das Wort wie auch sonst öfters einen allgemeineren Sinn haben.

[2]) Übersetzt bei K o h l e r - U n g n a d, Hammurabis' Gesetz III 24.

[3]) D. h. „Dienste leisten"; über die Bedeutung von *palâḫu* in der babylonisch-assyrischen Rechtssprache vgl. zuletzt K o s c h a k e r, Über einige griech. Rechtsurkunden usw. (1931), S. 12 f.

[4]) Möglicherweise Dittographie.

[5]) Da der Vertrag m. W. noch nicht in keilschriftlicher Kopie veröffentlicht ist, konnte ich die Graphie nicht überprüfen.

[6]) Vgl. oben Anm. 3.

Mutter Ehrfurcht erw[eisen]. Wenn Kašumme[nni] stirbt, wird er sie betrauern und [sie] begraben".[1])

Wie sehr diese Verpflichtungen mit dem durch die Adoption begründeten familien- beziehungsweise erbrechtlichen Verhältnis zusammenhängen, ergibt, wie Koschaker scharfsinnig beobachtet hat,[2]) der ausdrückliche Ausschluß derartiger Pietätspflichten bei der sogenannten Verkaufsadoption, die als nachgeformtes Rechtsgeschäft lediglich den Zweck hatte, die Veräußerung von Lehensland zu ermöglichen.[3]) Denn in einer solchen Urkunde heißt es nach der dem Veräußerer und Adoptanten auferlegten Bereinigungspflicht (*zakkû*) bei Eviktion des Grundstückes, weiter Z. 11 ff.: *šum-ma i-ma-at ù-la i-ba-ak-ki-iš šum-ma i-ḫa-li-iq-ma ù-la ú-ba-a-aš*, „wenn er (der Adoptant) stirbt, wird er (der Adoptierte) ihn nicht betrauern, wenn er verloren geht, wird er ihn nicht suchen".[4])

Andere Belege einer vertragsmäßigen Übernahme des Totenkultes sind mir nicht bekannt; insbesondere aus neubabylonischer Zeit läßt sich dafür nichts einschlägiges nachweisen, wobei wir allerdings nicht übersehen dürfen, daß gerade für diese Periode der babylonischen Rechtsentwicklung das Material an Adoptionen und sonstigen für derartige Verpflichtungen in Betracht kommenden Urkunden noch sehr spärlich ist.[5]) Anderseits wissen wir aber, daß auch im Zweistromland die Sorge um die Bestattung und den Totenkult zu allen Zeiten eine, wenn auch nicht ausschlaggebende wie in Ägypten, doch immerhin bedeutende Stellung eingenommen hat, weil die Vernachlässigung des Toten Ruhelosigkeit seines Geistes nach sich zog.[6]) Deswegen erscheint auch im mittelassyrischen Rechtsbuch das Verbot des Begräbnisses der wegen Abtreibung der eigenen Leibesfrucht hingerichteten oder an den Folgen des Eingriffes verstorbenen Frau als besondere Strafverschärfung.[7])

Daraus müssen wir trotz der Dürftigkeit des urkundlichen Materials folgern, daß bei Begründung von familien- und erbrechtlichen Verhält-

---

1) Hingegen scheiden zwei andere Tafeln aus, die Gadd, RA. 23 (1926), a. a. O. als weitere Belege für solche Verpflichtungen in den Kerkuk-Texten anführt. Denn in Nr. 51, 9 (S. 126) ist statt *epîru* „Erde" subaräisch ewuru „Erbe" zu lesen und in Nr. 5, 21 (S. 91) ist die Ergänzung m. E. unrichtig, weil es sich dabei um eine ganz andere Klausel handelt.

2) Neue keilschriftl. Rechtsurkunden usw. (1928), S. 57.

3) Vgl. Koschaker, a. a. O. S. 58 ff.

4) Chiera, Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi I (1927) Nr. 8.

5) Einiges darüber in Aegyptus 12 (1932), S. 35 ff.

6) Vgl. Meissner, Babylonien und Assyrien I, S. 424 ff; etwas zurückhaltender Dürr, MVAeG. 36,2 (1932), S. 89.

7) Vgl. KAV. 1, col. VII, 97 und 101: *la-a i-qa-ab-bi-ru-ši*, „man darf sie nicht begraben". Das galt auch nach Kriegsrecht bei gefallenen Feinden als besondere Härte; vgl. z. B. die Annalen Assurbanipals (Cyl. Rm.), col. VII, 45: *ʰpagar-šú a-a ad-din a-na qi-bi-ri*, „seinen (d. h. des chaldäischen Empörers Nabû-bêl-šumâte) Leichnam gab ich nicht zum begraben".

nissen die Versorgung des Toten keine wesentlich geringere Rolle als die Alimentierung des Lebenden gespielt haben wird, wenn auch die erstere Verpflichtung wegen ihres vornehmlich sakralen Charakters nicht so oft wie die letztere in eine rechtlich bindende Form gekleidet zu werden pflegte. Auch die Rechtsvergleichung zeigt uns, daß diese Annahme durchaus begründet sein dürfte.[1])

XI. Die *maš'altu*-Urkunden im neubabylonischen Strafverfahren.

Unter den in den babylonischen Prozeßprotokollen und verwandten Tontafeln begegnenden Fachausdrücken des meritorischen Verfahrens ist *ša'âlu* „fragen, befragen“ seit jeher ziemlich häufig. Es gehört dem Beweisverfahren an und bezeichnet die Einvernahme der Parteien beziehungsweise der Zeugen durch das Gericht. Der Terminus kommt sowohl in Prozessen über vermögensrechtliche Ansprüche, als auch im Verfahren wegen Missetaten vor,[2]) bei welchem die Befragung des Angeschuldigten durch den Richter eine wesentliche Rolle spielt.[3])

Die nicht allein verwaltungsrechtlich, sondern auch prozessual so aufschlußreichen Tontafeln des Archivs von Eanna über die Verfolgung und Bestrafung von Diebstählen, Betrugshandlungen und verwandten Delikten zum Schaden des Tempelvermögens[4]) bringen mehrere neue Belege dieses Ausdruckes und enthalten auch das mir sonst aus den Rechtsurkunden nicht bekannte Hauptwort für das Verhör: *maš'altu* „Frage, Befragung“. Lediglich als Materialien zum neubabylonischen Gerichtsverfahren, also ohne Erschöpfendes über den Gegenstand vorbringen zu wollen, möchte ich hier einige dieser Texte aus Uruk, welche auch kulturhistorisch manche beachtenswerte Einzelheit bieten, anführen und in aller Kürze besprechen.

---

1) Vgl. meine kurzen Hinweise in Aegyptus, a. a. O. S. 47 und speziell über die κηδεία in den griechischen und koptischen Papyri P. M. Meyer in P. Neutest. S. 96 f.

2) Hinsichtlich der Urkunden der Ḫammurapi-Dynastie vgl. kurzerhand Walther, Das altbabyl. Gerichtswesen, S. 223. An neubabylonischen Belegen seien hier erwähnt: TCL. XII 86, 13; TCL. XII 119, 9 f.; TCL. XIII 219 + Nbn. 720, 13 f.: *^{h}daiânu^{meš} ^{I}šâpik-zêri ù ^{Id}bêl-uballiṭ^{it} i-šá-lu-ma*, „die Richter haben den Šâpik-zêri und den Bêl-uballiṭ befragt“; TCL. XIII 138, 18; TCL. XIII 170, 16; Cyr. 312, 10; YBT. VI 156, 13; YBT. VI 225, 9; RA. 12 (1915), S. 5 ff. Z. 12; YBT. VII 146, 16; YBT. VII 149, 11 f.; YBT. VII 128, 21 ff.: *puḫru mâr bâbili^{ki} u uruk^{ki} ^{h}ki-niš-tum é-an-na ^{I}bêl-šú-nu i-bu-ku-nim-ma ina puḫri iš-šá-al-lu-ma*, „die Versammlung der Babylonier und Urukäer, das Kollegium von Eanna, haben den Bêlšunu herbeigeholt und in der Versammlung befragt“. Diese Stellen beziehen sich auf die Einvernahme von Parteien und Zeugen sowohl in Prozessen wegen vermögensrechtlicher Ansprüche, als auch im Verfahren wegen Missetaten.

3) Vgl. auch den römischen rein magistratischen Strafprozeß (ältere *quaestio*), sowie das Kognitionsverfahren vor dem Kaiser beziehungsweise seinen Delegaten und vor dem Provinzialstatthalter; dazu Mommsen, Römisches Strafrecht, S. 430 und die Papyri.

4) Vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 327 ff. und 5 (1933), S. 61 ff.

Zunächst sei YBT. VI 144 aus dem Jahre 547/6 v. Chr. wiedergegeben, worin die Vorführung und Einvernahme einiger Viehdiebe angeordnet wird. Die Tafel lautet:

^{Id}*šamaš-ki-i-ni* ^{h}*sa-ar-ru šá 6-ta alpu littu rabûti*^{meš}
šá ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki} *ina sa-ár-ti ul-tu alpu littu rabûti*^{meš} ^{Id}*nabû-na-din-šumi*
apil-šú šá ^{I}*ap-la-a* ^{h}*rê'û*^{ú} *šá* ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki} *i-bu-ku*
^{Id}*nergal-êpuš*^{uš} ^{h}*maṣṣaru iṣ-bat-ma a-na* ^{Id}*nabû-šarru-uṣur*
5 ^{h}*rêš šarri* ^{h}*bêl pi-*{*pi-*}[1]*qit-tum šá é-an-na* ^{I}*gab-bi-ilâni*^{meš}*-šarru-uṣur*
^{h}*qí-i-pi šá é-an-na ù* ^{h}*bêlê*^{meš} *pi-qit-e-ni-tum*[2])
šá é-an-na iš-pur-áš-šú ù ^{Id}*nabû-šarru-uṣur a-na*
^{Id}*nabû-mukîn-apli* ^{h}*rabi-SI*^{meš}[3]) *id-din-uš-šú um-ma*
a-lik-ma ^{h}*sa-ár-ru-tu šá it-ti-šú lu-kal-lim-ka-ma ukîn-ka*[4])
10 ^{Id}*šamaš-ki-i-ni iq-bu-ú um-ma* ^{Id}*bêl-na'id u* ^{Id}*bêl-aḫḫê*^{me}*-iqîša*^{šá}
aplu^{meš} *šá* ^{I}*ḫa-am-ma-ru-ru u* ^{I}*ri-ḫe-e-tu*[*m*] *apil-š*[*ú š*]*á* ^{I}*ḫa-gi-šin(?)-'*
it-ti-ia ^{Id}*nabû-mukîn-apli* ^{Id}<*šamaš*>[5])*-ki-i-ni* ^{h}*sa-ár-ru*
u ^{h}*sa-ár-ru-tu šá it-ti-šú ib-ba-kám-ma*
a-na ^{Id}*nabû-šarru-uṣur* ^{h}*rêš šarri u* ^{h}*bêlê*^{meš} *pi-qit-e-tum* (sic)[6])
15 *šá é-an-na ib-ba-kám-ma ma-šá-al-ta-šú-nu*
i-šak-kan
^{h}*mu-kin-nu* (4 Zeugen und der Schreiber)
22 *uruk*^{ki} ^{arah}*du'ûzu*
ûmu 12^{kám} *šattu 9*^{kám} ^{Id}*nabû-na'id šar bâbili*^{ki},

„Šamaš-kîni, den Verbrecher, der 6 ausgewachsene Rinder der Herrin von Uruk verbrecherischerweise[7]) von den ausgewachsenen Rindern des

---

[1]) Vom Schreiber irrtümlich wiederholt.

[2]) Vgl. Z. 14: *pi-qit-e-tum*, meist jedoch *pi-iq-ni-e-ti* geschrieben; vgl. z. B. YBT. VI 33, 8; YBT. VI 34, 3; YBT. VI 123, 14 u. ö. Sachlich handelt es sich dabei wohl nur um die Pluralbildung von *bêl piqitti;* vgl. auch Landsberger, ZA. N. F. 5 (1931), S. 293 und zur allgemeinen Bedeutung dieses Titels, oben S. 66, 2. Demnach ist auch das in dieser Ztschr. 4 (1932), S. 333 und S. 343 über die Zusammensetzung des Tempelgerichtes Gesagte dahin zu berichtigen, daß der meistens hinter dem *šatammu* genannte Funktionär nicht als *bêl piqitti* schlechthin zu bezeichnen ist; es handelt sich vielmehr um denjenigen königlichen Kontrollbeamten im Tempelbezirk, der den Titel *rêš šarri bêl piqitti é-anna* führte.

[3]) Wie das Ideogramm *SI* hier zu lesen ist, ist mir nicht bekannt; vgl. auch Nbn. 1090, 4: ^{h}*SI*^{meš}.

[4]) Geschrieben *DU-ka.*

[5]) Vom Schreiber ausgelassen.

[6]) Vgl. oben Anm. 2.

[7]) *Ina sarti,* wörtlich „durch Verbrechen". Die beiden Termini *sartu* und ^{h}*sarru* (Pl. ^{h}*sarrûtu)* kommen in den Verwaltungsakten von Eanna öfters vor; vgl. z. B. TCL. XII 60, 6 (diese Ztschr. 4 [1932], S. 334 f.); YBT. VI 184, 3 und 11; YBT. VI 183, 12 ff. (*sa-áš-ta-a epêšu*). Ihre Wiedergabe durch „Missetat, Verbrechen" bzw. „Verbrecher" scheint mir einer engeren Bedeutung „Betrug" bzw. „Betrüger" vorzuziehen

Nabû-nâdin-šumi, des Sohnes des Aplâ, eines Hirten der Herrin von Uruk, weggeführt hat, hat Nergal-êpuš, der Wächter, festgenommen und dann ihn zu Nabû-šarru-uṣur, (5) dem Haupt(mann) des Königs (und) Verwalter von Eanna, (zu) Gabbi-ilâni-šarru-uṣur, dem Bevollmächtigten von Eanna, und (zu) den Verwaltern von Eanna geschickt. Darauf hat Nabû-šarru-uṣur ihn dem Nabû-mukîn-apli, dem Vorsteher der $SI^{pl.}$, übergeben folgendermaßen: «Wohlan! Nun soll er die Verbrecher, die mit ihm (gewesen sind), dir angeben und dir nachweisen».

(10) Šamaš-kîni hat folgendermaßen gesprochen: «Bêl-na'id und Bêl-aḫḫê-iqîša, die Söhne des Ḫammaruru, und Riḫêtu[m], Soh[n d]es Ḫagišin'(?), (sind) mit mir (gewesen)».[1]

Nabû-mukîn-apli wird den Verbrecher ‹Šamaš›-kîni und die (übrigen) Verbrecher, die mit ihm (gewesen sind), herbeiführen und (sie) dem Nabû-šarru-uṣur, dem Haupt(mann) des Königs, und den Verwaltern (15) von Eanna übergeben (!)[2]) und dann wird (dies)er (d. h. Nabû-šarru-uṣur) ihr Verhör vornehmen.

Zeugen: (es folgen die Namen von vier Zeugen und des Schreibers).

(22) Uruk, den 12. Dumuz, 9. Jahr des Nabû-na'id, Königs von Babylon".

Leider hat sich die Urkunde über die Einvernahme der Angeklagten bisher nicht gefunden. Dafür besitzen wir in YBT. VI 137 aus dem Jahre 549/8 v. Chr. ein anderes von demselben königlichen Kommissär Nabû-šarru-uṣur durchgeführtes Verhör, welches allerdings gerade in dem die Aussage enthaltenden Mittelstück ziemlich schadhaft ist. Da aber die Tontafel sonst viel Interessantes bietet, wollen wir sie hier mitteilen:

ma-šá-a-al-ti šá ^{Id}*nabû-šarru-uṣur* ^{h}*rêš šarri* ^{h}*bêl pi-qi[t-t]ú é-an-na*
^{I}*mar-duk apil-šú šá* ^{Id}*nabû-zêru-iddina* ${}^{h.âl}$*i-pal-ti-ra-a-[a]*
u ^{Id}*bêl-aḫu-iddina apil-šú šá* ^{Id}*na-na-a-êreš* ^{h}*sar-ru-t[u]*
šá 3 laḫru ù 1 ^{immeru}*kalûmu šá* ^{Id}*šamaš-šumu-iddina apil-šú šá* ^{I}*šu-l[a-a ul-tu]*

---

zu sein, da letztere kaum überall passen würde. Dafür spricht auch, ähnlich wie bei *ḫîṭu* „Sünde — Strafe", die bereits aus den neuassyrischen Urkunden bekannte zweite Bedeutung „Buße, Deliktsbuße" (vgl. Koschaker, a. a. O. S. 31, 3), welche auch in unseren Tontafeln zu belegen ist; vgl. z. B. YBT. VI 184, 1 ff.: *14 šiqil kaspu ku-mu sa-ar-tum šá alpi šá A šá B u C ina sa-ar-tum ik-ki-su-'*, „14 Sekel Silber als Buße für den Ochsen des A, welchen B und C verbrecherischerweise geschlachtet haben".

1) Vgl. auch Pohl, Neubabylonische Rechtsurkunden 21 (552/1 v. Chr.), worin ein gewisser Isinnâa eine ganze Anzahl von Personen namentlich anführt und Z. 34 hinzufügt: ^{h}*sa-ar-ri-ú-tu it-ti-ia šú-nu*, „die Verbrecher, (welche) mit mir (gewesen), sind sie".

2) Der Text ist nicht in Ordnung. Man erwartet anstelle des zweiten *ibbakamma* ein *inamdin* o. ä., weil es sich um die bei Gestellung von Personen usw. feststehende und immer wieder vorkommende Wendung *abâku ana XY nadânu* handelt.

5 *ṣi-e-nu šá* ^{Id}*nergal-êpuš*^{uš} *apil-šú šá* ^{Id}*nabû-zêru-iqîša*^{šá} ^{h}*nâqidu šá* ^{d}*bêlit šá uruk*$^{k[i]}$
ul-tu ^{âl}*é-*^{d}*lugal-bàn-da mu-ši šá ûmi 30*^{kám} *šá* ^{arah}*du'ûzu*
ina sa-ar-ti i-bu-ku-ma ina uruk^{ki} *ina bît* ^{Id}*na-na-a-iddina*
apil-šú šá ^{f}*at-tar-ra-mat* ^{f}*za-ki-ti 1*^{et} *laḫratu ik-ki-su*
mašku ši-iḫ-ṭu šêru$^{hi.a}$ *ù mu-šaḫ-ḫi-nu sipa[r]ri*
10 *ù 2-ta laḫru 1* ^{immeru}*kalûmu bal-ṭu-tu* ^{Id}*n[er]gal-êpuš*^{uš}
ultu bît ^{Id}*na-na-a-iddina apil-šú šá* ^{f}*at-tar-ra-mat i-b[u-ku-ma]*
ina é-an-na ú-kal-li-mu ^{Id}*nabû-ša[rru-uṣur* ^{h}*rêš šarri]*
^{I}*mar-duk u* ^{Id}*bêl-aḫu-iddina iš-'a-al [ù a-na(?)]*
^{Id}*nabû-šarru-uṣur iq-bu-ú um-ma mu-.[.. ....]*
15 *šá uruk*^{ki} *ina mu-ši 3 laḫru 1* ^{immeru}*ka[lûmu ul-tu]*
^{âl}*é-*^{d}*lugal-bàn-da ul-tu ṣi-e-nu š[á* ^{Id}*nergal-êpuš*^{uš}*]*
ina sa-ar-ti ki-i ni-bu-k[u 1]$^{e[t}$ *laḫratu ina uruk*^{ki} *ina bît(?)]*[1])
^{Id}*na-na-a-iddina ni-it-te-[ki-is 2 laḫru 1* $^{imm]eru}$*kalûmu*
bal-ṭu-tu ú-šu-uz-zu [....... i-n]a(?) s[a-a]r-tú
20 *a-na pâni(?) ṣi-e-n[u šá* ^{Id}*nergal-êpuš*^{uš} $^{I]d}$*na-na-a-iddina*
it-ti-ni it-ta-lak 2 la[ḫru 1] ^{immeru}*kalûmu bal-ṭu-tu*
^{Id}*nabû-šarru-uṣur ú-tir-ma a-na* ^{I}*itti-*^{d}*a-nu-um-balâṭu*
apil-šú šá ^{Id}*šamaš-šumu-iddina bêl immeru*^{meš} *id-din ù ši-iḫ-ṭu*
ù mu-šaḫ-ḫi-nu siparri ina é-an-na ina bît karê[2]) *iš-k[u-u]n*
25 ^{h}*mu-kin-nu* (7 Zeugen und der Schreiber)
31 *uruk*^{ki}
^{arah}*du'ûzu ûmu 30*^{kám} *šattu 7*^{kám} ^{d}*nabû-na'id šar bâbili*^{ki},

„Verhör des Nabû-šarru-uṣur, des Haupt(manns) des Königs und Verwal[te]rs von Eanna, (mit) Marduk, dem Sohne des Nabû-zêru-iddina, dem Ipaltiräe[r], und (mit) Bêl-aḫu-iddina, dem Sohne des Nanâ-êreš, den Verbreche[rn], welche 3 Schafe und 1 Lamm, gehörig dem Šamaš-šumu-iddina, dem Sohne des Šul[â, vom] (5) Kleinvieh des Nergal-êpuš, des Sohnes des Nabû-zêru-iqîša, des Viehhüters der Herrin von Uruk, aus Elugalbanda in der Nacht des 30. Dumuz verbrecherischerweise weggeführt und dann in Uruk im Hause des Nanâ-iddina, des Sohnes der Attar-râmat, einer Geweihten,[3]) 1 Mutterschaf (davon) geschlachtet haben.

Die abgezogene Haut, Fleischstücke und einen Wärmer aus Bro[n]ze, (10) sowie die lebenden 2 Schafe (und) 1 Lamm hat N[er]gal-êpuš aus dem Hause des Nanâ-iddina, des Sohnes der Attar-râmat, weggef[ührt und] in Eanna vorgezeigt.

---

[1]) Vgl. Z. 7 f.

[2]) Geschr. *É.ŠIG.UḪ.ME*; vgl. auch *bît ka-ri-e* in VS. V 37, 4 (NRV. I Nr. 16) u. ö.

[3]) *Zakîtu* wechselt in den Urkunden mit *širkatu* (fem. zu *širku*) ab; zur Terminologie der neubabylonischen Hierodulen und Tempeloblaten vgl. Dougherty, a. a. O. S. 78 ff.

Nabû-ša[rru-uṣur, der Haupt(mann) des Königs], hat Marduk und Bêl-aḫu-iddina verhört[1]) [und] sie haben [zu(?)] Nabû-šarru-uṣur gesprochen folgendermaßen: «... [.......] (15) von Uruk; als wir in der Nacht 3 Schafe (und) 1 La[mm aus] Elugalbanda vom Kleinvieh de[s Nergal-êpuš] verbrecherischerweise wegführt[en], haben wir [1 Mutterschaf in Uruk im Hause(?) des] Nanâ-iddina ges[chlachtet]. Die lebenden [2 Schafe (und) 1] Lamm stehen (hier) [....... ve]rbrecherischer-[wei]se(?) (20) zu(?) dem Kleinvie[h des Nergal-êpuš] ist Nanâ-iddina mit uns gegangen».[2])

Die lebenden 2 Sc[hafe (und) 1] Lamm hat Nabû-šarru-uṣur zurückgestellt und dem Itti-Anu-balâṭu, dem Sohne des Šamaš-šumu-iddina, des Herrn der Schafe, gegeben und die abgezogene (Haut) sowie den Wärmer aus Bronze hat er in Eanna im Vorratshause niede[rg]elegt.

(25) Zeugen: (es folgen die Namen von sieben Zeugen und des Schreibers).

(31) Uruk, den 30. Dumuz, 7. Jahr des Nabû-na'id, Königs von Babylon".

Es liegt also ebenfalls ein Viehdiebstahl vor und zwar handelt es sich dabei um vier Schafe des Šamaš-šumu-iddina, die in der Obhut oder sonstwie unter Kontrolle eines Viehhüters des Tempels namens Nergal-êpuš standen. Die Diebe hatten sich nach der Tat in das Haus des Sohnes einer Hierodule begeben, wo sie ein Schaf schlachteten, um es gemeinsam zu verzehren. Nergal-êpuš spürt ihnen aber sofort nach, nimmt in seiner offiziellen Eigenschaft eine Hausdurchsuchung vor und führt die beiden Täter mit ihrem Helfer nach Eanna, wohin er auch die drei noch lebenden Tiere, sowie Haut und Fleischstücke des geschlachteten vierten nebst einem Kochgerät als Beweismaterial bringt.

Dort werden die beiden Diebe alsbald von Nabû-šarru-uṣur verhört und sind, soweit wir aus dem beschädigten Text entnehmen können, im wesentlichen geständig. Nach dem Verhör verfügt Nabû-šarru-uṣur die Rückstellung der drei lebenden Schafe an den anwesenden Sohn des Bestohlenen und die Beschlagnahme der Haut des getöteten Tieres sowie des *mušaḫḫinu* aus Bronze.

Bei dem zweiten Teil des Beschlusses kann man sowohl an die Sicherung von Beweismitteln,[3]) als auch an eine definitive Verfügung über die betreffenden Gegenstände denken; letzteres erscheint mir aber wahr-

---

[1]) Wörtlich: „befragt".

[2]) Herr Kollege Krückmann schlägt nach frdl. Mitteilung vor, in Z. 19 [*ù a-na a-ba-ku i-n*]*a*(?) *s*[*a-a*]*r-tú* zu ergänzen. Demnach wäre die Stelle etwa zu übersetzen: „[und um (die Tiere) ve]rbrecherischer[wei]se(?) [wegzuführen], ist Nanâ-iddina zum Kleinvie[h des Nergal-êpuš] mit uns gegangen".

[3]) Darüber oben S. 76.

scheinlicher. Denn die gestohlenen Schafe dürften wohl auch im vorliegenden Falle aus einer Tempelherde stammen (vgl. Z. 5)[1]) und dann gehörte die Haut des toten Tieres selbstverständlich dem Heiligtum, während es sich hinsichtlich des Kochgeräts um die Einziehung eines corpus delicti handeln wird.[2])

Dieses Verhör, welches bereits wenige Stunden nach Verübung des Diebstahls stattfindet[3]) und auch aus diesem Grunde unsere Beachtung verdient, wird von Nabû-šarru-uṣur vorgenommen, der in seiner Eigenschaft als *rêš šarri bêl piqitti é-anna* zu den prozeßleitenden Mitgliedern des Tempelgerichtes gehörte.[4]) Es bildet aber offenbar keinen Bestandteil einer gegen die Täter durchgeführten mündlichen Strafverhandlung, weil bei einer solchen der *šatammu* oder ein noch höherer Funktionär als Vorsitzender[5]) die Einvernahme der Angeklagten vorzunehmen gehabt hätte, sondern stellt einen selbständigen Rechtsakt dar.

Die nähere Charakterisierung desselben erscheint mir etwas schwierig und dürfte auch bei Vorhandensein eines reichlicheren Materials, infolge der in Strafsachen überall schwankenden Scheidung zwischen Verwaltungs- und ordentlichen Gerichtsverfahren, kaum möglich sein. Es kann sich dabei sehr wohl um eine Art Vorverfahren handeln, wobei allerdings zu beachten ist, daß Nabû-šarru-uṣur nicht bloß die protokollarische Einvernahme der Beschuldigten, wie etwa ein beauftragter Richter vornimmt, sondern auch befugt erscheint, die weiter oben erwähnten Verfügungen zu treffen. Ob nun ein gerichtliches Vorverfahren oder ein selbständiger Verwaltungsakt vorliegt, jedenfalls ist aber die Hauptverhandlung zwecks Fällung des Schuldspruches und Verurteilung der Diebe erst nachträglich vor dem Tempelgericht erfolgt.

In anderen *maš'altu*-Urkunden hingegen ist der unmittelbare Zusammenhang mit einer Gerichtsverhandlung aus der Person des Verhörenden oder aus der ausdrücklichen Erwähnung der „Versammlung" (*puḫru*), vor der die Einvernahme stattfindet, klar erkennbar. So beispielsweise in den beiden folgenden Texten, von denen der erstere, YBT. VII 42 aus dem Jahre 533/2 v. Chr., lautet:

---

1) Der Umstand, daß der Bestohlene in Z. 23 als *bêl immeru*^{meš} bezeichnet wird, ist kein Gegenbeweis, weil der Ausdruck *bêlu* „Herr" nicht ausschließlich für den Eigentümer, sondern oft auch für den bloßen Besitzer oder Innehaber einer Sache verwendet wird.

2) Vgl. auch die Konfiskation von Früchten (Datteln und Weintrauben), die ein zur Belieferung der Gottesmahlzeit verpflichteter Pfründeinhaber sich angeeignet hatte; YBT. VI 222, 14.

3) Vgl. Z. 6 und 32. Diese Urkunde ist übrigens, worauf schon Ungnad, OLZ. 1922, S. 13 hingewiesen hat, ein neuer Beweis dafür, daß die Datumsgrenze des babylonischen Kalendertages vor der Nacht gelegen ist.

4) Vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 333 und oben S. 288, 2.

5) Vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 343.

ma-áš-a-a-al-tum šá ^{Id}*šamaš-iqîša*^{šá}*-an-ni apil-šú šá* ^{Id}*é-a-na-di*[*n-šumi šá*]
iq-bu-ú um-ma šattu 3^{kám} ^{I}*kur-áš šar bâbili*^{ki} *šar mâtâte*
1^{ṣubâtu}*na-aṣ-ba-tum ù šipâtu*$^{hi.a}$ *ul-tu bît šu-tu-um-mu*
šá ^{I}*re-mut apil-šú šá* ^{I}*kal-ba-a* ^{h}*âtû šá bâb ṭi-mu*
at-ta-ši i-ši-ni-ma iq-bi um-ma šattu 4^{kám}
^{I}*kur-áš šar bâbili*^{ki} *šar mâtâte 3 šiqil kaspu ul-tu*
$^{karp[a]tu}$*na-aṣ-ṣar-tum*[1]) *ul-tu bît šu-tu-um-mu šá* ^{I}*re-mut*
apil-šú šá ^{I}*šumu-ukîn* ^{h}*âtû šá bâbu qát-nu at-ta-ši*
ù ^{I}*re-mut apil-šú šá* ^{I}*šumu-ukîn iq-bi um-ma 2* ^{karpatu}*dan-nu-t*[*u*]
šá suluppi ^{Id}*šamaš-iqîša*^{šá}*-an-ni ul-tu bît šu-tu-um-mu-ia*
it-t[*a*]*-ši* ^{Id}*šamaš-iqîša*^{šá}*-an-ni e-li ram-ni-šú*
ú-kin um-ma 1 ^{karpatu}*dan-nu šá suluppi*
ûmu 18^{kám} *šá* ^{arah}*du'ûzu šattu 5*^{kám} ^{I}*kur-áš šar bâbili*^{ki}
šar mâtâte ul-tu bît šu-tu-um-mu šá ^{I}*re-mut*
^{h}*âtû šá bâbu qát-nu at-ta-ši* $^{karpa[tu}$*d*]*an-nu šá suluppi*
šá iš-šu-ú-ia-ma ina bît šu(!)-tu-um-mu šá ^{I}*šá-du-nu*
apil-šú šá ^{I}*mušêzib-*^{d}*bêl ahu ummi-šú id-ku-ú iš-šu-nim-ma*
puhru i-mu-ru
^{h}*mu-kin-nu* (4 Zeugen und der Schreiber)
24 *uruk*^{ki} ^{arah}*du'ûzu ûmu 20*^{kám} *šattu 5*^{kám} ^{I}*kur-áš šar bâbili*^{ki} *ša*[*r mâtâte*],

„Verhör (mit) Šamaš-iqîšanni, dem Sohne des Ea-nâdi[n-šumi, welcher] folgendermaßen gesprochen hat: « Im 3. Jahr des Kuraš, Königs von Babylon, Königs der Länder, habe ich 1 Kleid und Wolle aus dem Vorratshause des Rêmût, des Sohnes des Kalbâ, des Torwarts der Ṭimu-Pforte, (5) fortgenommen. » Abermals sprach er folgendermaßen: « Im 4. Jahr des Kuraš, Königs von Babylon, Königs der Länder, habe ich 3 Sekel Silber aus dem Behälter aus dem Vorratshause des Rêmût, des Sohnes des Šumu-ukîn, des Torwarts der engen Pforte, fortgenommen; » und (darauf) sprach Rêmût, Sohn des Šumu-ukîn, folgendermaßen: « (Auch) 2 Tonne[n] (10) Datteln hat Šamaš-iqîšanni aus meinem Vorratshause for[tg]enommen. » Šamaš-iqîšanni hat folgendermaßen gestanden: « 1 Tonne Datteln habe ich am 18. Dumuz des 5. Jahres des Kuraš, Königs von Babylon, Königs der Länder, aus dem Vorratshause des Rêmût, (15) des Torwarts der engen Pforte, fortgenommen. »

Die [T]onne mit Datteln, die er (d. h. Šamaš-iqîšanni) fortgenommen und dann im Vorratshause des Šadûnu, des Sohnes des Mušêzib-Bêl, des Bruders seiner Mutter, weggeräumt hatte,[2]) hat man hergebracht und die Versammlung hat (sie) in Augenschein genommen.

[1]) Lies *namṣartu* ? Vgl. Delitzsch, Handwörterbuch, S. 423a.

[2]) Zu dieser zuerst von Meissner ermittelten Bedeutung von *dakû* vgl. Baumgartner in ZA. N. F. 2 (1925), S. 33, 3 und Weidner, AOF. 8 (1933), S. 180, 16 mit Literatur.

Zeugen: (es folgen die Namen von vier Zeugen und des Schreibers). (24) Uruk, den 20. Dumuz, 5. Jahr des Kuraš, Königs von Babylon, Köni[gs der Länder]."

Interessant ist in dieser Urkunde vor allem die Erwähnung eines zweimaligen Verhörs mit dem Angeklagten, der erst bei seiner zweiten Einvernahme (*iš(i)nima iqbi*, Z. 5) die ihm zur Last gelegte Tat wenigstens teilweise eingesteht. Die Anführung des *puḫru* in Z. 18 beweist, daß dieses Verhör im Laufe einer Gerichtsverhandlung stattgefunden hat. Das gleiche trifft wohl auch bei der nächsten Tontafel YBT. VI 223 (544/3 v. Chr.) zu, in welcher der *šatammu* und die Schreiber von Eanna die Vernehmung des Beschuldigten durchführen. Das Protokoll lautet wie folgt:

ma-šá-a-a-al-tum šá ^{I}iddina-^{d}ištar[1] *apil-šú šá ^{I}ibni-^{d}innina*
šá iq-bu-ú um-ma 8½ šiqil gír-ú ḫurâṣu ina qâti^{II} ^{h}ṣâbê^{me}
a-na kaspi an-da-ḫar ù a-na kaspi a-na ^{h}ṣâbê^{me} at-ta-din
^{h}šatammu u ^{h}ṭupšarru^{me}[2] *šá é-an-na a-na ^{I}iddina-^{d}ištar*
iq-bu-ú um-ma ḫurâṣu ma-la ina qâti^{II} ^{h}ṣâbê^{me}
ta-am-ḫu-ru ù a-na ^{h}ṣâbê^{me} ta-ad-di-nu
bâbu^{meš}[3] *qí-ba-an-na-a-šú ^{I}iddina-^{d}ištar iq-bi*
um-ma ½ šiqil mi-šil pit-qa ḫurâṣu ina qâti^{II} ^{Id}nabû-nâṣir
apil-šú šá ^{I}aḫḫê^{me}-iddina an-da-ḫar 3-ta 4-tú^{me} ina qâti^{II}
^{I}ina-ešê-êṭir apil-šú šá ^{I}ardi-iá an-da-ḫar
2 šiqil ḫurâṣu ina qâti^{II} ^{Id}bêl-aḫu-ušabši^{si} apil-šú šá ^{Id}nabû-iqîša^{šá}
ina bâbili^{ki} an-da-ḫar
1 šiqil ḫurâṣu ina qâti^{II} ^{Id}nabû-mukîn-zêri ^{h}kuṭimmu
an-da-ḫar
ḫurâṣu šá ^{I}iddina-^{d}ištar iq-bu-ú um-ma a-na kaspi
a-na ^{h}ṣâbê^{me} at-ta-din
3 šiqil ḫurâṣu a-na ^{Id}a-num-aḫu-iddina apil-šú šá ^{I}mu-še-zib
2 šiqil ḫurâṣu a-na ^{Id}nabû-mu-še-tíq-urri apil-šú
šá ^{Id}marduk-šumu-ibni
^{arah}atar addaru ûmu 4^{kám} šattu 12^{kám} ^{d}nabû-na'id
šar bâbili^{ki},

„Verhör mit Iddina-Ištar, dem Sohne des Ibni-Innina, welcher ge-

[1]) Hier und in YBT. VI 230 ist der Göttername ^{d}*SUḪ* geschrieben; vgl. Zimmern, ZA. 30 (1916), S. 194, 2.

[2]) Vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 338, 3.

[3]) Geschr. *KÁ*. Die Schreibungen *1^{en}*, *šá-nu-ú*, *šal-šú* und *4-ú KÁ* in Nbn. 422, 3 ff. und Nbn. 1097, 4 ff. zeigen m. E., daß man zwischen *KÁ* = *bâbum* und *KÁ-tum* = *bâbtum* unterscheiden muß; vgl. auch die beiden Termini in Nbn. 398, 6 und 8. Die Bedeutung von *bâbu* kann hier und in den Rechnungstafeln, wo das Wort sehr häufig vorkommt, kaum anders als „(Einzel-)Posten, Betrag" sein; zu *bâbtum* hingegen vgl. zuletzt Landsberger, a. a. O. S. 293.

sprochen hatte folgendermaßen: «8½ Sekel + ein Vierundzwanzigstelsekel Gold habe ich aus der Hand von Leuten für Silber empfangen und für Silber an Leute gegeben.»[1]) Der Verwaltungsdirektor und die Schreiber von Eanna zu Iddina-Ištar (5) sprachen folgendermaßen: «(Vom) Gold, soviel du aus der Hand von Leuten empfangen und an Leute gegeben hast, sage uns die (Einzel-)Beträge.»

Iddina-Ištar sprach folgendermaßen: «½ Sekel (und) die Hälfte eines Achtelsekels Gold habe ich aus der Hand des Nabû-nâṣir, des Sohnes des Aḫḫê-iddina, empfangen; ¾ (Sekel Gold) habe ich aus der Hand des (10) Ina-ešê-êṭir, des Sohnes des Ardija, empfangen; 2 Sekel Gold habe ich aus der Hand des Bêl-aḫu-ušabši, des Sohnes des Nabû-iqîša, in Babylon empfangen; 1 Sekel Gold habe ich aus der Hand des Nabû-mukîn-zêri, des Goldschmiedes, empfangen.»

(15) Gold, von welchem Iddina-Ištar sprach folgendermaßen: «Für Silber habe ich (es) an Leute gegeben (‚und zwar): 3 Sekel Gold an Anum-aḫu-iddina, dem Sohne des Mušêzib, 2 Sekel Gold an Nabû-mušêtiq-urri, dem Sohne des Marduk-šumu-ibni.»[2])

(20) (Uruk), den 4. Schalt-Adar, 12. Jahr des Nabû-na'id, Königs von Babylon."[3])

Das Strafverfahren, in dessen Verlauf diese Einvernahme erfolgt ist, hatte eine Schädigung des Tempelschatzes bei (oder durch) A n k a u f beziehungsweise V e r k a u f v o n G o l d zum Gegenstand. Für Diebstahl und verwandte Eigentumsdelikte am Vermögen des Heiligtums bestand in Uruk, wie bereits in einer früheren Miszelle ausführlich dargelegt,[4]) die Strafe des Dreißigfachen. Wir wissen zwar nicht, welchen Ausgang der Prozeß gegen Iddina-Ištar genommen hat, weil das betreffende Urteil bisher nicht gefunden worden ist, aber die Angelegenheit scheint jedenfalls weitere Kreise gezogen zu haben. Denn nach einer zweiten Tontafel wird am nachfolgenden Tag gegen zwei andere Personen ein Beweisurteil[5]) gefällt, welches sich auf einen ganz gleichartigen Tatbestand bezieht. Darin erscheint auch der in YBT. VI 223, 17 als Käufer von Gold genannte Anum-aḫu-iddina als Verkäufer wieder. YBT. VI 203 (544/3 v. Chr.) lautet:

---

[1]) *Ana kaspi maḫâru* und *ana kaspi nadânu* sind technische Ausdrücke für „kaufen" und „verkaufen".

[2]) Die Summe der Einzelposten ergibt 9 5/16 Sekel gegen dem vom Angeklagten Z. 2 angegebenen Gesamtbetrag von 8 13/24 Sekel. Iddina-Ištar hatte offenbar zunächst einen kleineren Betrag genannt.

[3]) Das Fehlen von Zeugen und Ausstellungsort ist m. E. ein weiteres Indiz dafür, daß das vorliegende Protokoll einen Bestandteil anderer Prozeßakten bildete und nicht als selbständige Rechtsurkunde zu betrachten ist.

[4]) Vgl. diese Ztschr. 4 (1932), S. 327 ff. und 5 (1933), S. 72.

[5]) Vgl. über diese Form richterlicher Entscheidung diese Ztschr. 4 (1932), S. 333 ff.

ina u$_4$-mu lu-ú ^{h}mu-kin-nu lu-ú ^{h}ba-ti-qu
a-na ^{Id}nabû-aplu-iddina apil-šú šá ^{Id}nabû-mukîn-apli u ^{I}ibni-ilu-ú-a
apil-šú šá ^{Id}sin-aḫu-iddina uk-tin-nu šá e-lat ḫurâṣi
šá ina qâti^{II} ^{Id}a-num-aḫu-iddina apil-šú šá ^{I}mu-še-zib
^{Id}na(!)-na(!)-a-iddina apil(sic)[1] *^{I}gimillu ^{Id}nabû-na-din-šumi apil-šú*
šá ^{Id}nergal-šumu-ibni ^{I}ardi-iá apil-šú šá ^{Id}nabû-bâni-aḫi
^{Id}in-nin-zêru-iqîša^{šá} apil-šú šá ^{Id}nabû-mudammiq ^{I}ár-rab
^{h}qal-la šá ^{Id}nabû-bâni-aḫi ^{I}šá-du-nu
apil-šú šá ^{I}šu-la-a ^{I}dûr-apli ^{h}qal-la šá ^{I}balâṭ-su
u ^{I}ardi-iá apil-šú šá ^{I}la-qí-pi im-ḫu-ru-ma
ú-ìl-tim^{meš} šá ḫurâṣi šá ina qâti^{II}-šú-nu
im-ḫu-ru a-na ^{I}zêri-ia ^{h}šatammu
é-an-na ù ^{h}ṭupšarru^{me} šá é-an-na
id-di-nu mim-ma ma-la e-lat ú-ìl-tim^{me}
^{h}mu-kin-nu a-na ^{Id}nabû-aplu-iddina u ^{I}ibni-ilu-ú-a
ú-kan-nu 1 adi 30 a-na ^{d}bêlit šá uruk^{ki}
i-nam-di-nu 1^{en} pu-ut 2^{i} na-šu-ú
ina ušuzzu^{zu} šá ^{I}zêri-ia ^{h}šatammu é-an-na
apil-šú šá ^{I}ibna-a apil ^{I}e-gi-bi ^{h}mu-kin-nu
(3 Zeugen und der Schreiber)
24 *uruk^{ki} ^{arah}atar addari*
ûmu 5^{kám} šattu 12^{kám}
^{d}nabû-na'id šar bâbili^{ki},

„Am Tage, da die Zeugen oder ein Anzeiger dem Nabû-aplu-iddina, dem Sohne des Nabû-mukîn-apli, und dem Ibni-ilûa, dem Sohne des Sin-aḫu-iddina, nachweisen werden, daß (sie), außer dem Gold, welches sie aus der Hand des Anum-aḫu-iddina, des Sohnes des Mušêzib, (5) des Nanâ-iddina, des Sohnes(!) des Gimillu, des Nabû-nâdin-šumi, des Sohnes des Nergal-šumu-ibni, des Ardija, des Sohnes des Nabû-bâni-aḫi, des Innina-zêru-iqîša, des Sohnes des Nabû-mudammiq, des Arrabi, des Sklaven des Nabû-bâni-aḫi, des Šadûnu, Sohnes des Šulâ, des Dûr-apli, des Sklaven des Balâṭsu, (10) und des Ardija, des Sohnes des Lâqipi, empfangen haben und (wobei) sie dann die Verpflichtungsscheine über das Gold, welches sie aus ihrer[2] Hand empfangen haben, dem Zêrija, dem Verwaltungsdirektor von Eanna, und den Schreibern von Eanna gegeben haben,[3] — soviel immer außer (jenen) Verpflichtungsscheinen (15) die Zeugen dem Nabû-aplu-iddina und dem Ibni-ilûa nachweisen werden, werden sie (d. h. N. und I.) dreißigmal der Herrin von Uruk geben.

Sie bürgen einer für den anderen.

1) Richtig: *apil-šú šá*; vgl. YBT. VI 190, 5.
2) D. h.: der genannten Verkäufer.
3) Im Deutschen etwa zu ergänzen: noch etwas empfangen haben.

In Gegenwart von Zêrija, dem Verwaltungsdirektor von Eanna, dem Sohne des Ibnâ, des Nachkommen des Egibi.

Zeugen: (es folgen die Namen von drei Zeugen und des Schreibers).

(24) Uruk, den 5. Schalt-Adar, 12 Jahr des Nabû-na'id, Königs von Babylon."

Ob gleichzeitig ein analoges Urteil auch gegen Iddina-Ištar gefällt worden ist, können wir, wie bereits bemerkt, nicht sagen, ist jedoch nicht wahrscheinlich. Das Verfahren gegen ihn dürfte vielmehr aus irgendwelchen Gründen nicht so rasch zum Abschluß gelangt sein. Denn am 28. des gleichen Monats verpflichten sich drei Personen dazu, den Iddina-Ištar zu einem bestimmten Termin (10. Adar) dem *šatammu* und den Schreibern von Eanna vorzuführen, ihn also noch einmal vor der Gerichtsversammlung stellig zu machen (YBT. VI 230), während am Tag vorher eine gleiche Gestellungsbürgschaft zu demselben Termin auch für den in der *maš'altu*-Urkunde des Iddina-Ištar (YBT. VI 223, 10) als Verkäufer von Gold angegebenen (Nergal-)Ina-ešê-êṭir, Sohn des Ardija, übernommen wird; YBT. VI 165. Die Gestellungsbürgschaft für den Iddina-Ištar, YBT. VI 230 (544/3 v. Chr.) lautet:

pu-ut ^{I}*iddina-*^{d}*ištar*[1] *apil-šú šá* ^{I}*ibni-*^{d}*innina(!) apil* ^{I}*ku-ri-i*
^{Id}*bêl-na-din-apli apil-šú šá* ^{I}*ta-qiš-*^{d}*gu-la apil* ^{I}*gimil-*^{d}*na-na-a*
^{Id}*marduk-šâpik-zêri apil-šú šá* ^{I}*šu-la-a apil* ^{I}*pap-pa-a-a*
u ^{I}*nûr-e-a apil-šú šá* ^{Id}*nergal-ú-sip-pi apil* ^{I}*ḫu-un-zu-ú*
5 *a-di ûmu 10*^{kám} *šá* ^{arah}*addaru ina qâti*^{II} ^{I}*zêri-ia* ^{h}*šà-tam-mu é-an-na*
apil-šú šá ^{I}*ib-na-a apil* ^{I}*e-gi-bi u* ^{h}*ṭupšarru*^{meš} *šá é-an-na*
na-šú-ú ûmu 10^{kám} *šá* ^{arah}*addaru* ^{I}*iddina-*^{d}*ištar ib-ba-ku-nim-ma*
a-na ^{h}*šà-tam-mu u* ^{h}*ṭupšarru*^{meš} *i-nam-di-nu*
ki-i la i-tab-ku-ni-iš 5 ma-na kaspu a-na ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki}
10 *i-nam-di-nu 1*^{en} *pu-ut 2*^{i} *na-šu-ú*
^{h}*mu-kin-nu* (5 Zeugen und der Schreiber)
17 *uruk*^{ki} ^{arah}*atar addaru*
ûmu 28^{kám} *šattu 12*^{kám} ^{Id}*nabû-na'id*
šar bâbili^{ki},

„Für Iddina-Ištar, den Sohn des Ibni-Innina, des Nachkommen des Kurî, sind Bêl-nâdin-apli, Sohn des Taqîš-Gula, des Nachkommen des Gimil-Nanâ, Marduk-šâpik-zêri, Sohn des Šulâ, des Nachkommen des Pappâa, und Nûrea, Sohn des Nergal-usippi, des Nachkommen des Ḫunzû, (5) bis zum 10. Adar zu Händen des Zêrija, des Verwaltungsdirektors von Eanna, des Sohnes des Ibnâ, des Nachkommen des Egibi, und der Schrei-

[1]) Vgl. oben S. 294, 1.

ber von Eanna Bürgen. Am 10. Adar werden sie den Iddina-Ištar herbeiführen und dann (ihn) dem Verwaltungsdirektor und den Schreibern (über)geben.

Wenn sie ihn nicht herbeiführen, werden sie 5 Minen Silber der Herrin von Uruk (10) geben.

Sie bürgen einer für den anderen.

Zeugen: (es folgen die Namen von fünf Zeugen, sowie des Schreibers).

(17) Uruk, den 28. Schalt-Adar, 12. Jahr des Nabû-na'id, Königs von Babylon."

Mit dieser mehr wegen ihrer chronologischen Aufschlüsse[1]) als nach der juristischen Seite hin wichtigen Tontafel, wollen wir die Einzelheiten konkreter Rechtsfälle auf sich beruhen lassen und zu den *maš'altu*-Urkunden zurückkehren. Die mitgeteilten Stücke dieser Textgattung zeigen, daß derartige Protokolle das Verhör mit dem Angeklagten im Rahmen einer Verhandlung vor dem Tempelgericht oder auch seine Vernehmung außerhalb einer solchen zum Gegenstand haben können. In beiden Fällen erscheint bei dem großen Umfang, welchen die Protokollierung im neubabylonischen Prozeß einnimmt, die Aufnahme einer eigenen Urkunde über das Verhör sowohl vom Standpunkt des Beweisverfahrens, dessen integrierenden Bestandteil eine solche Einvernahme bildete, als auch aus anderen Gründen erklärlich und gerechtfertigt. Letzteres tritt uns namentlich in YBT. VI 137 (oben S. 289 ff.) entgegen, worin auf der Grundlage der mit dem Beschuldigten vorgenommenen *maš'altu* gewisse Verfügungen materieller Natur getroffen werden.

In allen mir bekannten Belegen handelt es sich um das Verhör a n g e k l a g t e r Personen, *maš'altu*-Urkunden über die Aussagen von Zeugen oder eines Anzeigers sind mir bisher nicht untergekommen. Das

---

[1]) YBT. VI 230 ist nämlich für die C h r o n o l o g i e von einer gewissen Bedeutung. Da die Tafel vom 28. S c h a l t - A d a r datiert ist und die Bürgschaft bis zum 10. A d a r übernommen wird (vgl. auch YBT. VI 165, 6 und 18 aus dem gleichen Jahr), so folgert daraus, daß in neubabylonischer Zeit der Schalt-Adar nicht durchwegs als dreizehnter Monat des Jahres hinter dem normalen Adar gesetzt wurde, sondern gelegentlich auch v o r diesem eingeschoben werden konnte. Wie oft dies der Fall gewesen ist, läßt sich hier nicht entscheiden, aber ich finde es sowohl für das 1. Jahr des Nabû-na'id durch VS. IV 35, als auch hinsichtlich eines anderen nicht näher bestimmbaren Schaltjahres durch einen königlichen Befehl bestätigt, der die Abhaltung gewisser periodischer religiöser Zeremonien regelt. Denn es heißt in YBT. III 152, 13 ff. (E b e l i n g, Neubabylonische Briefe Nr. 152): *a-mat šarri ši-i* [arah]*addaru di-ir parṣi-ku-nu ina* [arah]*addaru šá it-t*[*i*] [arah]*nisannu ṭi-bu-ú a-ki-i ši-i ip-šá-'*, „königlicher Befehl ist es: ein Adar ist eingeschaltet. Euer Ritual führt in dem Adar, der mi[t] dem Nisan zusammenstößt(?), so wie es ist, aus". Möglicherweise galt der Schaltmonat auch in neubabylonischer Zeit als unheilig; vgl. den mit dem obigen inhaltlich verwandten Brief eines neuassyrischen Königs (Aššur-aḫu-iddina?) bei W a t e r m a n, Royal Correspondence of the Assyrian Empire I 401 mit Literatur.

könnte an sich gewiß auch nur ein Zufall sein, zumal das Zeitwort *ša'âlu* in den Verhandlungsprotokollen ohne Unterschied bei allen diesen Personen verwendet wird.[1]) Allein ein Umstand erscheint mir dabei beachtenswert, nämlich die gelegentliche Erwähnung, daß jemand seine Aussage *ša lâ maš'altu,* d. h. „ohne *maš'altu*", gemacht habe. Von dieser Wendung sind mir bisher aus den Strafakten von Eanna bloß drei Belege bekannt. Von diesen enthält Pohl, Neubabyl. Rechtsurkunden 27 (544/3 v. Chr.) die Aussage eines an einem Einbruchsdiebstahl Beteiligten,[2]) YBT. VII 10 (538/7 v. Chr.) die Aussage eines Sklaven über einen vom Sohn seines Herrn verübten Diebstahl,[3]) während das dritte Beispiel auch wegen der darin genannten Personen von Interesse ist und wir es deshalb hier in extenso mitteilen wollen. YBT. VII 78 aus dem Jahre 530/29 v. Chr. hat folgenden Wortlaut:

^{Id}*šamaš-iqîša*^{šá}*-an-ni apil-šú šá* ^{Id}*é-a-na-din-šumi*
šá ûmu 16^{kám} *šá* ^{arah}*nisannu ina mu-ši ina bâbu qát-nu ina bît šu-t[ù]m-mu*
šá ^{I}*re-mut* ^{h}*âtû kal-du-ma šá la ma-áš-a-al-tum*
iq-bu-ú um-ma ^{I}*re-mut apil-šû šá* ^{I}*kal-ba-a* ^{h}*âtû šá bâb ṭi-mu*
ûmu 16^{kám} *ina muḫ-ḫi ku-ru-up-pi šá* ^{I}*bêl-šú-nu* ^{h}*kuṭimmu*
a-ši-ib ki-i it-ba-' i-qab-ba-'
um-ma a-mur šipâtu$^{hi.a}$ *iš-ši-ni ina bît* ^{d}*aššur šak-na-'*
al-kám-ma i-na mu-ši
šipâtu$^{hi.a}$ *ul-tu*[4]) *lìb-bi*
i-šam-ma ši-kat parzilli šá bâb ṭi-mu ina mu-ši
lu-up-te-e-ma lu-še-ṣi-i-ka ù ^{I}*re-mut ina [pu]ḫri*
eli ram-ni-šú ú-kin um-ma ina muḫ-ḫi

---

[1]) Vgl. oben S. 287, 2.

[2]) Vgl. Z. 7 ff.: *ina mu-ši ni-ik-su a-na bît* ^{Id}*nergal-na-sir* ..... *ki-i ni-ik-ki-su ki-i ni-ru-bu,* „als wir nachts eine Bresche in das Haus des Nergal-nâṣir brachen (und) eintraten". Der weitere Zusammenhang ist sowohl wegen der Lücken des Textes, als auch infolge einzelner anscheinend nicht einwandfreier Lesungen schwer zu rekonstruieren.

[3]) YBT. VII 10, 1 ff.: ^{Id}*nabû-ri-ṣu-ú-a* ^{h}*qal-la šá* ^{I}*la-a-ba-ši-*^{d}*marduk apil-šú šá* ^{I}*ardi-*^{d}*bêl apil* ^{I}*e-gi-bi šá la ma-šá-a-al-tum a-na* ^{Id}*nabû-mukîn-zêri* ^{h}*šatammu é-an-na apil-šú šá* ^{I}*na-di-nu apil* ^{I}*da-bi-bi ù* ^{Id}*nabû-aḫu-iddina* ^{h}*rêš šarri* ^{h}*bêl pi-qit-tum é-an-na iq-bi um-ma ûmu 28*^{kám} *šá* ^{arah}*kisilimu,* „Nabû-rîṣûa, der Sklave des Lâ-bâši-Marduk, des Sohnes des Ardi-Bêl, des Nachkommen des Egibi, hat ohne Verhör zu Nabû-mukîn-zêri, dem Verwaltungsdirektor von Eanna, dem Sohne des Nâdinu, des Nachkommen des Dâbibi, und (zu) Nabû-aḫu-iddina, dem Haupt(mann) des Königs (und) Verwalter von Eanna, gesprochen folgendermaßen: «Am 28. Kislim»" usw.; es folgt die Aussage. Die Urkunde schließt mit der Erklärung des einvernommenen Bruders des Beschuldigten, das gestohlene Gut *ina bît* ^{I}*la-a-ba-ši-*^{d}*marduk abi-ia a-ta-mar,* „habe ich im Hause des Lâ-bâši-Marduk, meines Vaters gesehen", Z. 13.

[4]) Dahinter eine kleine Rasur.

ku-ru-up-pi šá ^{I}*bêl-šú-nu* ^{h}*kuṭimmu at-ta-šab*
^{h}*mu-kin-nu* (6 Zeugen und der Schreiber)
uruk^{ki}
^{arah}*nisannu ûmu 17*^{kám} *šattu 8*^{kám} ^{I}*ku-ra-áš*
šar bâbili^{ki} *šar mâtâte,*

„(Betrifft) Šamaš-iqîšanni, den Sohn des Ea-nâdin-šumi, welcher am 16. Nisan nachts an der engen Pforte im Vorratshause des Torwarts Rêmût angehalten wurde und dann o h n e V e r h ö r folgendermaßen gesprochen hat: «Rêmût, Sohn des Kalbâ, der Torwart der Ṭimu-Pforte, (5) hielt sich am 16. auf dem *kuruppu*[1]) des Goldschmiedes Bêlšunu auf (und) indem er aufstand, sprach er folgendermaßen: „Siehe, Wolle bringe mir; im Aššur-Tempel liegt sie. Komm und in der Nacht die Wolle von drinnen (10) nimm fort, ich will den eisernen Riegel der Ṭimu-Pforte in der Nacht öffnen und dich herausgehen lassen.“»

Nun hat Rêmût in der Versammlung gestanden folgendermaßen: «Auf dem *kuruppu* des Bêlšunu habe ich mich aufgehalten.»

Zeugen: (es folgen die Namen von sechs Zeugen und des Schreibers).

(20) Uruk, den 17. Nisan, 8. Jahr des Kuraš, Königs von Babylon, Königs der Länder.“

Der die Anzeige erstattende Šamaš-iqîšanni ist aus der oben S. 292 ff. mitgeteilten *maš'altu*-Urkunde YBT. VII 42 bekannt. Er war damals geständig, aus den Vorratshäusern zweier Torwärter, beide namens Rêmût, zu verschiedenen Zeiten Geld und Waren entwendet zu haben. Jetzt ist er wieder aufgegriffen worden, als er sich nachts in einem der Vorratshäuser bei den Toren des Tempelbezirkes herumtrieb. Möglicherweise aus Rache gegen seine ehemaligen Ankläger gibt er der Behörde an, daß einer von ihnen, Rêmût, Sohn des Kalbâ, der Torwart der Ṭimu-Pforte, ihn am Vortag zu einem Diebstahl von Wolle des Tempels anzustiften versucht habe. Rêmût wird in der Gerichtsverhandlung verhört, scheint aber nur ein halbes Geständnis abzulegen. Der weitere Verlauf des Verfahrens läßt sich nicht mehr ermitteln, weil die Urkunde mit der Aussage des Rêmût schließt[2]) und wir keine weiteren Akten über den Fall besitzen.

Das prozessual Wichtige ist aber, daß Šamaš-iqîšanni hier seine Aussage *ša lâ maš'altu* „ohne Verhör“ macht, während seine Äußerungen in

[1]) Die Bedeutung des Wortes ist mir unbekannt. Es kommt bei Verpflichtungsscheinen über Naturalien öfters in der Wendung *ina mašiḫu ša kuruppu* „im Maße des *k.*“ vor; vgl. S a n N i c o l ò - U n g n a d, NRV. I Nr. 340, Anm. 2. Auch die von L a n d s b e r g e r, ZA. N. F. 3 (1927), S. 89, 6 angeführten Stellen, worauf mich Kollege K r ü c k m a n n freundlichst aufmerksam macht, bringen uns nicht weiter. Nach der obigen Urkunde dürfte es doch irgendeine Baulichkeit oder Örtlichkeit bezeichnen.

[2]) Vgl. auch YBT. VII 10, oben S. 299, 3.

YBT. VII 42 den Gegenstand einer sogar mehrmaligen *maš'altu* bilden. Es dürfte daher zwischen *maš'altu šakânu*[1]) und dem allgemeinen in den Verhandlungsprotokollen so häufigen *ša'âlu* ein gewisser Unterschied bestehen, demzufolge unter *maš'altu* nicht einfach jedes „Fragen" (*ša'âlu*) seitens der Richter oder eines Beamten im Laufe eines Verfahrens zu verstehen sein wird. *Maš'altu* dürfte vielmehr eine bestimmte Art des Verhörs mit dem Beschuldigten bezeichnen, welche im obigen Fall (YBT. VII 78) wahrscheinlich deswegen nicht stattfindet, weil Šamaš-iqîšanni diesmal nicht Angeklagter ist, sondern als Anzeiger gegen den Torwächter Rêmût auftritt. Eine andere befriedigende Erklärung dieser verschiedenen Behandlung vermag ich derzeit nicht zu finden.

Das nächstliegende wäre natürlich in den Aussagen *ša lâ maš'altu* einfach Äußerungen und Mitteilungen zu erblicken, die spontan, das heißt nicht auf Grund einer gerichtlichen Einvernahme, also „ohne Frage" in dem Sinne gemacht werden, daß sie außerhalb eines gerichtlichen Verfahrens erfolgen und nur etwa als Anzeigen den Anlaß zu einem solchen bilden können. Dagegen spricht aber zunächst die verhältnismäßige Seltenheit dieser Wendung, welche in den vielen sonstigen Anzeigen und Beschwerden, die bei der Tempelbehörde eingebracht werden, fehlt. Außerdem ist zu bedenken, daß die Zeugenaussage des Sklaven Nabû-rîṣûa in YBT. VII 10 (oben S. 299, 3) gegenüber dem *šatammu* und dem *rêš šarri bêl piqitti é-anna*, also den prozeßleitenden Funktionären der Gerichtsversammlung gemacht wird; sie dürfte daher, ebenso wie die Aussage des Šamaš-iqîšanni in YBT. VII 78, im Laufe eines Verfahrens erfolgt und vor dem *puḫru* wiederholt worden sein. Auch wäre es schwer einzusehen, warum man bei den Aussagen auf die Unterscheidung zwischen *maš'altu* und *ša lâ maš'altu* besonderes Gewicht gelegt hätte, wenn sie nur eine rein formelle war. Der Unterschied muß m. E. tiefer liegen und die Art der „Befragung" betreffen.

Aus diesen Gründen möchte ich den Vermerk *ša lâ maš'altu* in unseren Urkunden einerseits aus der Person des Aussagenden (Ankläger oder Zeugen)[2]) erklären und ihn auf der anderen Seite mit der schon gemachten Wahrnehmung in Verbindung bringen, daß in den zahlreichen neubabylonischen Prozeßurkunden über Missetaten der Angeschuldigte fast durchwegs geständig erscheint. Die Wendung *eli ramnišu ukîn*, „er (der Angeklagte) hat gestanden", oder eine die Anklage ganz oder wenigstens teilweise zugebende Aussage sind in diesen Texten eine durch ihre Häufigkeit geradezu auffallende Erscheinung.[3]) Deswegen habe ich

[1]) Vgl. YBT. VI 144, 15 f., oben S. 288 f.

[2]) Letzterer könnte gelegentlich auch ein Kronzeuge im Sinne des englisch-amerikanischen Strafprozesses sein; vgl. etwa Pohl, a. a. O. 27, wenn ich diesen Text richtig verstehe (oben S. 299, 2).

[3]) Vgl. außer den in dieser Studie bearbeiteten Urkunden, noch YBT. VII 7

schon oben S. 72 die Frage aufgeworfen, ob unter dem euphemistischen Ausdruck *maš'altu* nicht etwa eine „peinliche Befragung" gemeint sein könnte, welche die Zunge des Angeklagten zu lösen vermocht und ihm das Leugnen erschwert hätte.

Mehr als eine Vermutung soll damit nicht ausgesprochen werden, denn eigentlich läßt sich im Zweistromland eine Folterung außerhalb des Kriegsrechts m. W. nirgends belegen. Es braucht aber keine regelrechte Folter gewesen zu sein, wie sie sowohl die Ägypter, als auch Griechen und Römer in verschiedenem Ausmaße angewendet haben,[1] sondern ich möchte gegebenenfalls eher an die in Ägypten auch als Inquisitionsmittel seit jeher übliche Bastonnade denken, welche dort bekanntlich noch in griechisch-römischer Zeit in Gebrauch geblieben ist.[2] Bezeichnenderweise hat man auch in Ägypten das Ding nicht immer beim Namen genannt und schon in den Protokollen über das berühmte Strafverfahren gegen die thebanischen Gräberdiebe aus der Zeit der 20. Dynastie findet man gelegentlich für das Verhör unter Anwendung der Folter die Umschreibung „untersuchen in strengster Untersuchung".[3] In ptolemäischer Zeit ist dafür der ebenso euphemistische Ausdruck πειθανάγκη wiederholt belegt.[4]

(oben S. 61 ff.), Z. 5. 49. 85. 100 f. 107. 113 f. und 145; YBT. VII 35, 8 f.; YBT. VII 97, 11 f.; YBT. VII 146, 16 f.; TCL. XIII 142, 3; Pohl, a. a. O. 39, 11 f. u. a. m. Damit ist absolut nicht gemeint, daß ein Geständnis des Angeklagten geradezu die Voraussetzung für seine Verurteilung gewesen wäre. Denn es fehlt natürlich auch nicht an Strafurteilen, die lediglich auf Grund von Zeugenaussagen, Augenschein usw. gefällt werden.

[1]) Vgl. hinsichtlich Aegyptens Spiegelberg, Studien und Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreichs, S. 84 f. und S. 89; Erman-Ranke, Aegypten, S. 149 f. Über Zulässigkeit und Beschränkungen der Folter in Griechenland und Rom vgl. im allgemeinen Cic. part. orat. 34, 117 f.; Meyer-Schömann-Lipsius, Attisches Recht und Rechtsverfahren, S. 888 ff. und S. 894 f.; Mommsen, a. a. O. S. 405 ff.

[2]) Vgl. Z. B. P. Flor. 61, 11. 18 und 59 f. (85 n. Chr.); P. Oslo. II 17, 13 f. (136 n. Chr.) und andere Belege aus späterer Zeit; dazu Taubenschlag, Strafrecht im Rechte der Papyri, S. 65 f. und S. 124 f.; San Nicolò, Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik 52 (1913), S. 304 ff. und Sav. Z. 52 (1932). S. 295 f.

[3]) Vgl. P. Abbott 5/5: „The notables caused this coppersmith to be examined in most severe examination in the Great Valley" (Peet). Den genauen Nachweis der Stelle verdanke ich Kollegen Seidl.

[4]) Vgl. P. Teb. 5, 58 (118 v. Chr.) und P. Amh. 31, 11 (112 v. Chr.).

BOOK REVIEWS

F. Thureau-Dangin: ESQUISSE D'UNE HIStOIRE DU SYSTÈME SEXAGÉSIMAL. Paris, Paul Geuthner, 1932. 8°. 81 pp.

Der rühmlichst bekannte französische Assyriologe und Archäologe bietet uns hier in gedrängter Form eine erschöpfende Darstellung der Geschichte des Sexagesimalsystems, besonders dessen Ursprünge, die er bis in die ältesten Texte der Sumerier, der Erfinder dieses Systems, verfolgt. Er zeigt hier, wie sich bei diesem Volke die Zahl 10, die auf der Zahl der Finger basiert, mit der Zahl 6 kreuzte, deren Beliebtheit er durch ihre Teilbarkeit durch 2 und 3 erklärt. Er beschreibt den weiteren Aufbau dieses Doppelsystems und klärt auch alle seine Beziehungen zu der Metrologie der Sumero-Babylonier auf. Er zeigt sodann, wie schon in sehr alten Zeiten zu der Skala der Ganzen eine entsprechende Skala der Brüche hinzugefügt wurde. Dies führte zur Aufstellung eines abstrakten Zahlensystems, in dem die Brüche in ganz gleicher Weise wie die Ganzen ausgedrückt wurden, indem sie sich von diesen nur durch ihre Position unterschieden. Der Verfasser schildert sodann die weiteren Schicksale dieses fein ausgedachten Zahlensystems. Ein großer Vorzug dieser inhaltsreichen Schrift des Verfassers ist auch darin zu sehen, daß hier alle in Betracht kommenden Zahl- und Maßausdrücke der Sumerier und Babylonier auch in linguistischer Hinsicht erklärt werden.

B. Hrozný.

R. Campbell Thompson: THE PRISMS OF ESARHADDON AND ASHURBANIPAL, FOUND AT NINEVEH, 1927—8. London, British Museum, 1931. 4°. 36 pp. — 18 pl.

In diesem schön ausgestatteten Werke veröffentlicht R. Campbell Thompson zwei neuassyrische Tonprismeninschriften, die er während seiner für das Britische Museum in und bei Kujundjik ausgeführten Ausgrabungen in den Jahren 1927 und 1928 gefunden hat.

Es ist zunächst ein sechsseitiges, sehr gut erhaltenes Tonprisma Asarhaddons, das das unvollkommen erhaltene, von P. Scheil (Le prisme S d'Assaraddon, Paris, 1914) veröffentlichte Tonprisma desselben Königs in sehr dankenswerter Weise ergänzt. Das neue Thompson'sche Prisma schildert hier unter anderem zum erstenmal ausführlich die Geschichte der Thronbesteigung Asarhaddons. Aus der sehr unklaren Art und Weise, wie diese Dinge hier von Asarhaddon behandelt werden, wobei die Ermordung Sanheribs auffälligerweise gar nicht erwähnt wird, schließt Thompson wohl mit Recht, daß Asarhaddon den Mördern seines Vaters

nicht sehr ferne stand; Ähnliches ist ja bereits von Landsberger und Th. Bauer in ZA N. F. 3, 69 vermutet worden.

Das andere Tonprisma, dessen Verfasser der König Assurbanipal ist, ist weniger gut erhalten; es befaßt sich mit den Bauten des Königs und bringt nur wenig Neues.

Die Autographien des Verfassers sind, wie wir es bei ihm seit jeher gewohnt sind, sehr sauber und in jeder Hinsicht tadellos. *B. Hrozný.*

Leroy Waterman: ROYAL CORRESPONDENCE OF THE ASSYRIAN EMPIRE. Translated into English, with a transliteration of the text and a commentary. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1930—1931. 8⁰. Part I and II: Translation and transliteration. Part III: Commentary. Pr. $ 13˙—.

Der Verfasser unternimmt in diesem auch äußerlich monumentalen Werke von drei Bänden die sehr verdienstvolle Aufgabe, zu dem großen Werke seines Lehrers R. F. Harper, Assyrian and Babylonian Letters, das in vierzehn Bänden die Keilschriftbriefe der Kujundjik-Sammlung herausgab, die Transkriptionen und die englischen Übersetzungen zu liefern. Dies ist der Inhalt der ersten zwei Bände, während der dritte Band einen Kommentar hierzu bietet. Endlich der vierte Band soll die in diesem Falle besonders wichtigen Indices zu dem ganzen Werke bringen. Alle schwierigeren Stellen der Edition Harpers wurden überdies von Waterman kollationiert, wobei es sich übrigens ergeben hat, daß R. F. Harper ein guter Leser der Keilinschriften war.

Nach dem Urteil des Referenten hat sich der Verfasser seiner schwierigen Aufgabe mit Sorgfalt entledigt und eigentlich erst durch seine Arbeit die Benützung der Keilschriftbriefe von Kujundjik den Fachgenossen, wie auch den übrigen Interessenten erleichtert oder überhaupt erst ermöglicht. Unter diesen Umständen wäre es gewiß nicht gerecht, mit ihm über die richtige Erklärung dieser oder jener Stelle zu rechten, und zwar dies umsomehr als es sich um eine so heikle Literaturgattung handelt, wie es eben die Briefe sind. Durch sein schönes Werk hat sich der Verfasser den herzlichsten Dank aller Assyriologen gesichert. Möge nun auch der vierte Band bald der Öffentlichkeit übergeben werden! Die Herausgeber der Humanistic Series der University of Michigan Studies haben sich gleichfalls den Dank unser aller dadurch erworben, daß sie für die umfangreiche und schön ausgestattete Publikation einen relativ mäßigen Preis festgesetzt haben.

B. Hrozný.

J. Billiet: CACHETS ET CYLINDRES-SCEAUX DE STYLE SUMÉRIEN ARCHAÏQUE ET DE STYLES DÉRIVÉS DU MUSEÉ DE CANNES (COLLECTION LYCKLAMA). (= Extrait des Annales de la Société Scientifique et Litéraire de Cannes. Nouv. Série, III, 1931.) Paris, P. Geuthner, 1931. 8⁰. 35 pp. — VI pl.

Manche Provinzialmuseen bergen in sich auch vereinzelte altorien-

talische Altertümer, die wohl zumeist vergeblich auf einen Herausgeber warten. Umsomehr müssen wir dem Konservator des Museums von Cannes den Dank wissen, daß er in diesem anspruchslosen Büchlein 57 altorientalische, zumeist babylonische und syrische Siegel, die diesem Museum im Jahre 1877 von einem Baron Lycklama geschenkt worden sind, in getreuen Photographien veröffentlicht und so der Wissenschaft zugänglich gemacht hat. *B. Hrozný.*

D. Tostivint: LE PROBLÈME DES CHRONOLOGIES ANTIQUES. LA BABYLONIE. Paris, P. Geuthner. 1931. 8°. 101 pp.

In diesem Büchlein versucht der Verfasser, offenbar ein Amateur, gewisse Probleme der altorientalischen Chronologie zu lösen. Ich begnüge mich hier nur zu konstatieren, daß er Adam in das Jahr 13.012 und die Sintflut in das Jahr 5.707 v. Chr. setzt. *B. Hrozný.*

Maurice Pézard: QADESH. MISSION ARCHÉOLOGIQUE À TELL NEBI MEND 1921—1922. Avec 3 plans et 46 planches. Publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. (= Bibliothèque archéologique et historique du Haut-commissariat de la République Française en Syrie et au Liban, Service des antiquités et de beaux-arts. Tome XV.) Paris, Paul Geuthner, 1931. 4°. VII 87 pp., 3 pl., 46 pl. Pr. Frs 250·—.

Fährt man mit der Eisenbahn von Homs in südlicher Richtung, so bemerkt man an der südlichen Spitze des Sees von Homs einen langen Tell, genannt Tell Nebi Mend, in dem man, und zwar sicher mit Recht, die Überreste der bekannten hethitischen Festung Ḳadeš zu erblicken pflegt. Der ausgedehnte Tell von derartiger historischer Bedeutung lockt zu Ausgrabungen und so war es sehr wohl begreiflich, als der französische Archäologe Maurice Pézard, von der Académie des Inscriptions unterstützt, im Jahre 1921 dort zu graben begann und seine Campagne dort auch im Jahre 1922 fortsetzte. Allerdings sind hier zwei Momente, die Grabungen an diesem Orte sehr erschweren. Erstens befindet sich in dem nördlichen Teil des Ruinenhügels ein ausgedehnter mohammedanischer Friedhof, und zweitens dehnt sich auf dem Gipfel des Tells vom Norden bis zum Süden eine moderne syrische Ortschaft. Die Grabungsmöglichkeiten sind daher auf diesem Tell sehr beschränkt. Hierzu kam noch, daß am 7. Oktober 1923 Maurice Pézard vorzeitig starb, und so wurden die Grabungen auf Tell Nebi Mend nach dem Jahre 1922 nicht mehr fortgesetzt.

Der wichtigste Fund dieser französischen Grabungen ist zweifellos die Auffindung des Oberteils einer Stele Pharaos Seti I, die die Bedeutung des Ortes unterstreicht. Im übrigen sind dort vor allem die Befestigungen des Ortes festgestellt worden; auch eine Anzahl von interessanten Gebäuden ist dort gefunden worden, so z. B. eine Art Palast in der syrisch-

phönizischen Schicht. Zu erwähnen sind ferner einige primitive Statuetten und eine Unzahl von sonstigen Kleinfunden, die bei einer derartigen syrischen Grabung regelmäßig zum Vorschein kommen. An einer Stelle drangen die Ausgräber anscheinend bis in die amorräische Schicht vor.

Der in diesem Werke erhaltene Bericht M. Pézards über die Campagne 1921 wurde seinerzeit in der Syria III veröffentlicht. Der Bericht über die Campagne 1922 ist dagegen einerseits von seiner Mutter, Mme J. Pézard, andererseits und insbesondere von Mlle Rutten, einer Schülerin R. Dussauds, in sehr sachkundiger und sorgfältiger Weise nach den Aufzeichnungen des Verblichenen zur Herausgabe vorbereitet worden. Die Pläne des Werkes stammen vom Herrn Brossé. Ein Nachwort aus der Feder E. Pottiers würdigt in sehr warmen Worten die hervorragende Bedeutung des verstorbenen Verfassers, dessen allzu frühen Verlust für die Wissenschaft auch wir aufrichtigst bedauern. *B. Hrozný.*

John Garstang: JOSHUA, JUDGES. (The foundations of Bible History.) London, Constable and Co., 1931. 8°. XXIV—424 pp., 73 plates, 12 plans, 19 maps. Pr. 20 sh.

In diesem reich mit Photographien, Karten und Plänen versehenen Bande kommentiert der gelehrte Liverpooler Professor die beiden alttestamentlichen Bücher Josua und Richter. Er befaßt sich in diesem Werke weniger mit der Textkritik — in dieser Hinsicht ist es ja, wie man jetzt fast allgemein zugibt, des Guten zuviel geschehen —, wie vielmehr mit der archäologischen und geographischen Dokumentation zu den einzelnen Angaben der beiden Bücher. Zu dieser selbstgestellten Aufgabe war aber der Verfasser durch seinen langjährigen Aufenthalt in Palästina in der Funktion des Direktors der British School of Archaeology, wie auch des Departments of Antiquities in Jerusalem mehr denn jemand anderer berufen. Um sich ein möglichst lebendiges Bild von dem Schauplatz der in den beiden Büchern geschilderten Ereignisse zu machen, scheute er die Mühe nicht, sämtliche dort erwähnten Lokalitäten, soweit sie identifiziert sind, wiederholt zu besuchen, sie topographisch aufzunehmen und zu photographieren. So stammen alle die wertvollen Photographien der palästinensischen Orte, die in seinem Buche veröffentlicht sind, von ihm selbst. In dieser archäologisch-topographischen Richtung liegt meines Erachtens auch der Hauptwert seines Werkes. Weniger kann ich dem Verfasser auf dem Gebiete seiner chronologischen Ausführungen folgen, in denen er oft versucht, einzelne Ereignisse, deren Historizität übrigens nicht selten einer begründeten Kritik unterliegt, möglichst aufs Jahr genau (nur mit einem Spielraum von wenigen Jahren) zu fixieren.

Alles in allem, wird das neue schöne Werk Prof. Garstangs für die Wissenschaft vom Alten Testament zweifellos reiche Früchte tragen.

B. Hrozný.

Eugène Cavaignac: SUBBILULIUMA ET SON TEMPS. (= Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, fasc. 58.) Paris, Société d'édition: Les Belles Lettres, 1932. 8⁰. 110 pp., 1 pl., 1 carte. Pr. 15 Frs.

In diesem Werke versucht E. Cavaignac, ein Bild der kriegerischen und politischen Tätigkeit des großen hethitischen Königs Suppiluliumas (so ist der Name nach den ägyptischen Quellen richtig zu schreiben) zu zeichnen. Er bedient sich hierbei nicht nur der aus dem hethitischen Staatsarchiv von Boghazköi selbst stammenden Quellen, sondern auch der Briefe von Tell el-Amarna. Das von dem Verfasser entworfene Bild ist im allgemeinen richtig. Zum Widerspruch reizen indes einige geographische Ansätze des Verfassers. So sind die Länder Palâ und Tumanna, wie auch das Volk der Gasgäer gewiß nicht im Nordwesten des hethitischen Reiches zu suchen. Alles, was die hethitischen Quellen darüber bringen, macht es m. E. sehr wahrscheinlich, daß wir diese Länder, bzw. Völker im Osten des Chatti-Reiches zu lokalisieren haben werden. Der Verfasser liest den Namen des Churri-Volkes noch immer Charri. Für die allein richtige Lesung Churri siehe meinen Aufsatz „Die Länder Churri und Mitanni und die ältesten Inder" im Archiv Orientální I. (1929), 91 ff.

Der Verfasser kann für diese nützliche Zusammenfassung aller den König Suppiluliumas betreffenden Quellenangaben des Dankes aller Fachgenossen versichert sein. *B. Hrozný.*

Franz Cumont: DIE ORIENTALISCHEN RELIGIONEN IM RÖMISCHEN HEIDENTUM. Nach der vierten französischen Auflage unter Zugrundelegung der Übersetzung Gehrichs bearbeitet von Dr. August Burckhardt-Brandenberg. Dritte Auflage. Mit 8 Doppeltafeln. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1931. 8⁰. XVI—334 SS, 8 Tafeln. Preis RM 12·60.

Das Meisterwerk F. Cumonts erscheint nach einem Vierteljahrhundert zum viertenmal in der französischen und zum drittenmal in der deutschen Sprache. Dies allein schon beweist seinen hervorragenden Wert, der durch den Lauf der Zeit sich keineswegs vermindert. Der Ref. bekennt, daß er selten ein streng wissenschaftliches Werk gelesen hat, das eine so anziehende Form gehabt hätte, wie das vorliegende. Die Aufgabe war umso schwieriger als es hier galt, zwei verschiedene Gebiete in gleicher Weise zu beherrschen: das der altorientalischen und das der klassischen Kulturen und Religionen. Und doch ist sie dem Verfasser in glänzender Weise gelungen. Der Orientalist lernt aus dem Werke Cumonts gleich viel, wie der klassische Philologe oder Historiker.

Bei diesen Neuauflagen war der Verfasser vor die nicht leichte Aufgabe gestellt, die im Laufe der Zeit neu erschienene Literatur in das Werk einzuarbeiten. Er tat dies auf die Weise, daß er zwar den Text selbst fast

ohne Änderung gelassen, dafür aber umsomehr die Anmerkungen ausgestaltet hat. Eine wertvolle Beigabe zu dem Werke bilden acht Doppeltafeln, die wichtige archäologische und künstlerische Belege zu den Ausführungen des Verfassers bieten. Es sei hier noch bemerkt, daß auch die Ausstattung des Werkes eine erstklassige ist. *B. Hrozný.*

Karolus Conti Rossini: CHRESTOMATHIA ARABICA MERIDIONALIS EPIGRAPHICA. Edita et glossario instructa. (= Pubblicazioni dell' Istituto per l'Oriente.) Roma, Istituto per l'Oriente, 1931. 8°. XI—264 pp. Pr. L. 45·—.

Es sind vierzig Jahre seit der Zeit verflossen, da Fritz Hommel seine Südarabische Chrestomathie (München, 1893) herausgegeben hat. Auch der Ref. hat sich seine Kenntnisse des Südarabischen mit Hilfe dieses für die damalige Zeit sehr guten Handbuches angeeignet.[1]) Diese Hommel'sche Chrestomathie erhält nun ihren würdigen Nachfolger in dem vorliegenden Werke des italischen Forschers Conti Rossini.

Auf den ersten 37 Seiten dieser Chrestomathie werden in lateinischer Sprache Auszüge aus den griechischen und lateinischen Literaturwerken geboten, die sich mit Jemen befassen: aus Theophrastos, Strabo, Plinius etc. Hiernach werden auf S. 39—97 im ganzen 102 südarabische Inschriften in Originaltypen geboten; mit Recht sind zu diesem Zwecke besonders gut erhaltene Inschriften ausgewählt worden, die den Anfänger wenigstens der schwierigen und undankbaren Textherstellungsarbeit verschonen.

Die Chrestomathie wird auf den Seiten 99—261 durch ein ausgiebiges Glossar des Südarabischen beschlossen, in dem auch andere, in der Chrestomathie nicht enthaltene Inschriften oft berücksichtigt werden und in dem ich den Hauptwert dieses Werkes erblicke. Es ist wahrlich bereits an der Zeit, daß wir endlich ein erschöpfendes südarabisches Lexikon erhalten, und das sehr zuverlässige Glossar Conti Rossini's ist die beste Vorarbeit hierzu. Dieses Glossar entschädigt uns auch dafür, daß der Chrestomathie nicht, wie dies ja in der Hommel'schen Chrestomathie der Fall ist, auch eine kurze Skizze der südarabischen Grammatik beigegeben worden ist, die wir hier — am besten an der Stelle der m. E. leicht entbehrlichen Auszüge aus der klassischen Literatur — sehr gerne gesehen hätten.

Nicht nur der Verfasser, sondern auch das römische Istituto per l'Oriente, das sein Werk herausgegeben hat, kann des aufrichtigsten

---

[1]) Es sei mir bei dieser Gelegenheit erlaubt zu bemerken, daß meine Wiener Dissertation (vom J. 1900) die südarabischen Felsgrafitti behandelte, die im Jahre 1897 von G. W. Bury in Südarabien gesammelt worden sind. Die Dissertation, die nach dem Wunsch von Prof. D. H. Müller in den Schriften der Südarabischen Expedition der Wr. Akademie hätte erscheinen sollen, harrt noch ihrer Neubearbeitung und Herausgabe.

Dankes aller, die sich um das Glückliche Arabien interessieren, versichert sein. *B. Hrozný.*

A. Kammerer: PÉTRA ET LA NABATÈNE, L'ARABIE PÉTRÉE ET LES ARABES DU NORD DANS LEURS RAPPORTS AVEC LA SYRIE ET LA PALESTINE JUSQU'À L'ISLAM. Texte avec 7 planches, 4 cartes et 74 figures, XIII + 630 Seiten, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929. Atlas 16 Seiten und 152 Tafeln. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1930. 300 Fr.

Diese breit angelegte Monographie faßt den Stand der Forschung über Petra und das Nabatäerland in einem flott geschriebenen, mit reichem Bildschmuck ausgestatteten Bande zusammen, und wird so jedem willkommen sein, der sich über diesen wichtigen Teil der arabischen Halbinsel unterrichten will. Zwar wendet sich der schon durch sein Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie (Paris 1926) bekannte Verfasser, wie er im Vorworte (S. X) betont, nicht an die Fachgelehrten auf dem Gebiete der Semitistik, sondern vielmehr, auf ihren Forschungen aufgebaut, an die Gelehrten der Nachbardisziplinen, um ihnen eine Vorstellung vom ganzen Thema zu vermitteln. Der Verfasser kennt das Gebiet von Petra aus eigener Anschauung. Eine Autotour hat ihn im März 1924 nach Transjordanien und Petra geführt, über die er im Anhang IV (S. 535—577) berichtet. Eine Übersicht über die Kapitel möge den am Stoffe Interessierten einen raschen Überblick über den Inhalt vermitteln:

1. Die Quellen zur Geschichte von Arabia Petraea und der Nabatene.
2. Der Ursprung der Nabatäer.
3. Die Nabatäer als Kärner der Wüste.
4. Arabia Petraea zur Zeit Mosis.
5. Araber, Nabatäer und Assyrien.
6. Erste Berührung der Nabatäer mit den Griechen, ihre Rolle im Kampf zwischen Lagiden und Seleuciden.
7. Stellung der Nabatäer zwischen Juden und Seleuciden.
8. Die Interventionen der Römer Pompeius und Aretas III.
9. Die Dynastie von Petra, genealogische Übersicht und Königsliste.
10. Die Nachfolger Aretas III., Obodas II. und Malichus I. Judaea und das Nabatäerreich bis zur Schlacht von Actium.
11. Obodas III. und Syllaeus zur Zeit Herodes d. Gr. Die Expedition des Aelius Gallus nach Arabien.
12. Die Ausbreitung des Nabatäerreiches nach Süden, el-Ḥigr und el-ʿöla'.
13. Das letzte Jahrhundert der nabatäischen Unabhängigkeit und der jüdischen Geschichte.
14. Die Provinz Arabien.
15. Der Aufschwung Palmyras und Verfall Petras.
16. Das Phylarchensystem, Sarazenen, Laḫmīden und Ġassāniden.

17. Petra unter den Kreuzzügen.
18. Sitten und Staat der Nabatäer.
19. Die Religion.
20. Sprache und Inschriften der Nabatäer.
21. Architektur und Denkmäler.
22. Numismatik.

Am Schluß folgen noch 4 Anhänge. Der erste behandelt die Expedition des Aelius Gallus nach Arabien, der zweite gibt Plinius Beschreibung Arabiens wieder, der dritte handelt von den nabatäischen Münzen der Sammlung der Dominikaner zu Jerusalem (die Legenden sind von R. Dussaud gelesen), der vierte gibt den schon erwähnten Reisebericht.

Aus einer Fülle von Literatur ist hier vom Verfasser wohl alles Wichtige zusammengetragen, was in den Kreis dieser Themas gehört. A. Musils neue Publikationen konnten freilich nicht mehr verwertet werden, da das Werk bei ihrem Erscheinen bereits im Druck war (S. 11, Anm. 1). Das Gleiche gilt auch für die Forschungen Ditlef Nielsens sowie der englischen Expedition nach Petra vom Jahre 1929.[1]) Gelegentlich hätte der Verfasser bei kritischerer Einstellung zur benützten Literatur wohl auf die Wiedergabe veralteter Anschauungen verzichten können. So ist (S. 47) Kane nicht Ḥiṣn al-Ġurāb (K. schreibt Hism Ghorab), sondern das heutige el-Maǧḏaḥa (vgl. C. Landberg, Arabica IV, S. 75).[2]) Die historischen Kapitel S. 196—206 und 230—241 hätten über ein Referat der sich gegenüberstehenden Meinungen hinaus, das Altes und Neues vermengt, besonders auf die Rückwirkungen gegen Nordarabien hin ausgebaut werden sollen und sind bei einer Neuauflage wohl zu überarbeiten.[3]) Zu den Ausführungen über die arabische Schrift (S. 448 f.) wäre B. Moritz's Artikel über diesen Gegenstand in der Enzyklopädie des Islām, Bd. I (1910), S. 399 ff. heranzuziehen gewesen. Die Wiedergabe der Bilinguis von Ḥarrān,[4]) deren arabischen Teil man doch nicht als „coufique“ be-

[1]) Vgl. Actes du Ve congrès international d'histoire des religions à Lund (Lund 1930) S. 151.

[2]) Der alte Name von Ḥiṣn al-Ġurāb war, wie K. Mlaker WZKM XXXIV, S. 72 feststellte, Muḭt.

[3]) Dann wäre auch die wohl auf einem Druckfehler beruhende mißverständliche Gleichung moukarrab = mkrb = mlk = malik = roi (statt moukarrab = mkrb, mlk = malik = roi) richtigzustellen. Zu Leanites etc. = Liḥyān ist auf *Tkač's* Artikel *Saba* in Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft II. Reihe, I. Band (1920), Sp. 1343 zu verweisen, zur Lage von 'Ausān auf N. Rhodokanakis, Altsabäische Texte I (SB. Akad. Wien 206/2, 1927), S. 134. Auch der störende Druckfehler Hasarus (S. 526_{23}) für Ilasarus (Ἰλασαρος) ist zu berichtigen. Daß Aelius Gallus nach Mārib gekommen ist, (S. 200) ist kaum wahrscheinlich (vgl. Tkač, a. a. O. Sp. 1356) und Thomna (so!) ist nicht Ḳaʿṭaba, sondern Koḥlān in Baiḥān.

[4]) Vgl. jetzt zu dieser Inschrift sowie der Trilinguis von Zebed das von G. Wiet in Verbindung mit E. Combe und J. Sauvaget herausgegebene Répertoire chronologique d'épigraphie Arabe I (Cairo 1931), S. 2—4.

zeichnen kann (S. 449 u. Anm. 1), durch eine recht unzulängliche Übersetzung hätte sich nach E. Littmann's Osservazioni sulle iscrizioni die Ḥarrān e di Zebed RSO IV (1911/12) S. 194—95 vermeiden lassen.

Durch einige Vorschläge zur Abstellung derartiger Mängel soll aber durchaus nicht die Wertung der beachtlichen Leistung beeinträchtigt werden, die uns hier vorliegt. Den Verfasser, Diplomaten von Beruf, und — wie er sagt — weder Orientalisten noch Archäologen, beseelt reges Interesse am geschichtlichen Werden und Vergehen der Staatengebilde am Roten Meere; aus ihm erwuchs auch das vorliegende Buch, dessen prächtige Ausstattung alles Lob verdient. Möge gerade die für die breite Öffentlichkeit bestimmte Monographie der Kunde vom vorderen Orient neue Freunde gewinnen. *A. Grohmann.*

H. A. Winkler: SIEGEL UND CHARAKTERE IN DER MUHAMMEDANISCHEN ZAUBEREI. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients (= Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift „Der Islam", hg. von C. H. Becker, siebentes Heft). Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1930. X + 187 Seiten mit 3 Tafeln. RM 16·—.

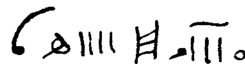
Derselbe: SALOMO UND DIE ḲARĪNA, eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden (= Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen. Abhandlungen zur orientalischen Philologie und zur allgemeinen Religionsgeschichte, herausg. von E. Littmann und J. W. Hauer, viertes Heft). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1931. XI + 209 Seiten. RM 12·—.

Die Beschäftigung mit der Geschichte der schwarzen Kunst hat in den letzten Jahren einen starken Antrieb erfahren, nicht zuletzt durch reichliche Funde am Papyri, die dem Boden Ägyptens entstammen. In der Hauptsache kam dieses gesteigerte Interesse aber doch der Geschichte der antiken Magie zugute. Umso dankenswerter ist es, wenn nun die ein wenig vernachlässigte islamische Magie und ihr reiches Schrifttum in einem Schüler Enno Littmanns einen philologisch wie methodisch gleich gut geschulten Bearbeiter gefunden hat, der seine allem Anschein nach ganz erhebliche Schaffenskraft in den Dienst der Sache stellt. Derartige, durch die mannigfache, oft schwer erreichbare, und ins Ungeheuere angeschwollene Literatur von vornherein auf Spezialstudien eingestellte Gebiete erfordern den ganzen Mann und lassen kaum Raum und Zeit für Beschäftigung mit anderen Dingen. So können wir es nur begrüßen, wenn eine junge Kraft sich hier ans Werk wagt, und Winkler hat auch gewiß den richtigen Weg gewählt, wenn er zunächst zur monographischen Darstellung von Einzelproblemen schreitet.

Die erste Arbeit „Siegel und Charaktere" ist aus einer Dissertation mit dem Titel „Über das Wesen und die Herkunft einiger muhammedani-

scher Zaubercharaktere“ erwachsen, die Winkler 1925 der Tübinger philosophischen Fakultät vorlegte. Nach einer allgemeinen Einleitung (S. 1 bis 54), die sich mit der Schreckhaftigkeit des Zauberers und dessen Potenzen, seinem Sinne für Totalität und die Häufung ähnlicher Eindrücke in der Zauberpraxis, sowie dem Faszinierenden an Zauberspruch und Zauberzeichen, endlich der Neigung des Primitiven befremdende Erscheinungen mit ihm Bekanntem zu verbinden, behandelt Winkler zunächst die sogenannten Sieben Siegel oder Siegel Salomonis (S. 55—149). Den auf S. 114—116 gebotenen Formen dieser Zeichengruppe möchte ich hier noch einige abweichende anschließen, die ich mir aus Handschriften der Nationalbibliothek in Wien, einem Zaubertexte der Ägyptischen Staatsbibliothek in Cairo, sowie aus E. Glasers Collektaneen notiert habe:

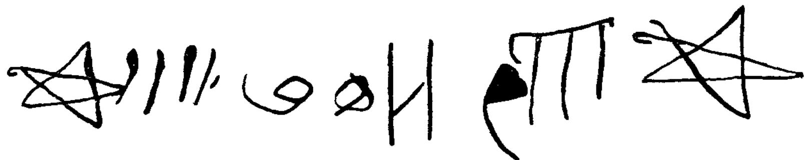
Cod. Mixt. 719 fol. 46v:



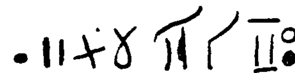
Cod. Mixt. 90 fol. 1v:



P. Cair. B. É. 94:



Inschrift auf einem Hause in Beit Baus (Jemen) nach *E. Glaser*, Archäologische Forschungen in Jemen 1883, fol. 9v:

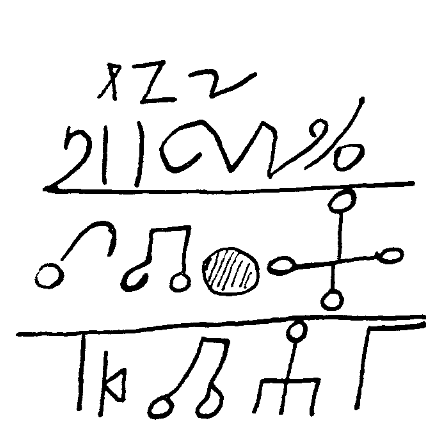


Diese sieben Siegel, die nach der von Winkler als richtig erkannten Behauptung islamischer Quellen den höchsten Namen Gottes darstellen (S. 136), sind in Kreisen der Šīʿa entstanden (S. 134) und in ihrem ältesten Belege (PERF n⁰ 948) ins X. Jahrhundert v. Chr. zu verfolgen. Die Deutung der einzelnen Elemente ist nicht durchweg möglich. Hexagramm und Pentagramm sind bereits gut bekannt und dienen als Ornament, als Siegel- und Münzsymbol sowie als Heilszeichen (S. 126 f.), die vier senkrechten Striche, als vier Finger zu deuten, sind wohl eine graphische Vereinfachung des Tetragrammatons, des Namens des höchsten Gottes (S. 140 f. vgl. יייי für יהוה). Die Buchstaben Hā' und Wāw geben die einfache Deutung als هو „Er“, den bekannten vielgebrauchten Namen Allāhs von selbst an die Hand (S. 143—46), sind graphisch aber von Winkler mit Recht auf das christliche Vorbild des A und Ω zurückgeführt. In den drei senkrechten Strichen mit übergesetzter Querlinie vermutet Winkler eine muslimische Wiedergabe von christlichen $\overline{\mathrm{I\,H\,C}}$ oder $\overline{\mathrm{X}}\,\overline{\mathrm{M}}\,\overline{\Gamma}$ (S. 146 f.). Frag-

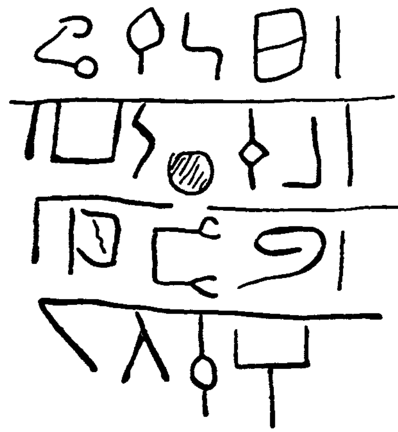
lich bleibt Mīm und die Leiter, hinter denen sich sicher der graphische Ausdruck des höchsten Gottesnamens irgend einer Religionsgemeinschaft verbirgt. Vielleicht ist aber der Hinweis auf die sabäischen Göttersymbole Ψ H (S. 149, Anm. 1 Blitzbündel und Doppelgriffel) doch ernster zu nehmen, als Winkler glaubt. Ich komme darauf noch zurück.

Der letzte Abschnitt des Buches (S. 150—174) ist den sogenannten Brillenbuchstaben gewidmet. Spitzwinklige, rechtwinklige, kreuzweise Stellungen von Strichen mit Schlingenende, die durchaus nicht auf muhammedanische Zauberbücher und Amulette beschränkt sind, deren Name (Falaḳṭīrāt, Ḳalfaṭīrijāt, Ḳalaḳṭirijāt) als Wiedergabe von Χαρακτῆρες zu erkennen ist (S. 160 f.). Ihr Ursprung geht in die Antike zurück (S. 37, 163), doch haben sie die Araber von den Kopten gelernt. Im Anschluß an C. W. King, der in den Brillenbuchstaben die Erben der Keilschrift sah, will Winkler sie als entstellte Keilschrift fassen, die sich als nicht mehr lesbare, alte, heilige Charaktere in Zaubertexten vererbte (S. 37, 164 f.).

Bevor ich in die Erörterung über diese Frage eintrete, möchte ich eine merkwürdige Inschrift mitteilen, die E. Glaser auf einem sehr gut geschliffenen Marmorkreis von 75 cm Durchmesser und 0·5 cm Dicke in Südarabien gesehen und in seinem Tagebuch I, Fol. 23r, unter der Nummer Gl. 1051/52 kopiert hat.



Avers Gl. 1051/52.



Revers Gl. 1051/52.

Leider sagt Glaser nichts näheres über diese Inschriften, er scheint aber nicht angenommen zu haben, daß es sich hiebei um eine Fälschung handelt. F. Hommel hat in seinem Inventar der Glaser-Inschriften[1]) die Inschrift unter Beifügung eines Fragezeichens als proto-arabisch angesprochen. Meines Erachtens hängt so ziemlich alles von der Deutung der ersten Zeile auf dem Averse ab. Ist diese eine Variante zum Siegel Salo-

[1]) Altjemenische Nachrichten v. E. Glaser I (München 1908), S. 8A.

monis (siehe S. 312), wie dies der Anfang und das Ende immerhin in den Bereich der Möglichkeit stellen, so scheidet das Stück als Machwerk aus islamischer Zeit wohl aus der Betrachtung aus. Sind aber die Zeichen alt, so hätten wir eine — allerdings späte — Nebeneinanderstellung von Brillenbuchstaben und sabäischen Buchstaben vor uns, die die Kenntnis ersterer in Südarabien für das ± V—VI. Jahrh. n. Chr.[1]) erweisen würde. Daß die beiden Texte talismanisch sind, ist wohl auf jeden Fall sicher. Dann wäre aber auch an die Möglichkeit zu denken, daß man durch Ansetzung von Schleifen südarabische Buchstaben zu talismanischen Zeichen (Brillenbuchstaben) umgeformt hat. ⊓ wäre dann aus ⊓ (b), < aus 〉,) (r), ⊶ aus × (t), ⊏ vielleicht aus der späten Form des Šīn (Σ) entstanden. Merkwürdig bleibt freilich auch dann noch die sinnlose Aneinanderreihung von richtigen Buchstaben des Alphabets und „Brillenbuchstaben". Dem Schreiber bzw. Steinmetzen kam es wohl nur auf möglichst geheimnisvolles Aussehen seiner Inschrift an, was ja für Zaubertexte allgemein typisch ist. Im übrigen sei darauf verwiesen, daß sich am Schlusse der merkwürdigen, vielleicht gefälschten, von K. Mlaker im Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien vom 7. Dezember 1927, S. 202, mitgeteilten südarabischen Inschrift eine Kombination solcher Brillenbuchstaben findet. Ich teile diese Dinge hier mit, weil ich zum mindesten die Möglichkeit auch einer anderen Deutung der sogenannten Brillenbuchstaben aufzeigen möchte. Ob sie letzten Endes wirklich auf die Keilschrift zurückgehen, scheint mir sehr fraglich; der Zeitraum, der sie in voller Anwendung von der längst vergessenen Keilschrift trennt, ist denn doch zu erheblich. Hingegen hat sich die Kenntnis der südarabischen Schrift lange erhalten, wie nicht nur der einschlägige Artikel im Kitāb al-Fihrist des an-Nadīm,[2]) sondern auch al-Hamdānīs Abhandlung über die ḥimyarischen Buchstaben im VIII. Bande seines Iklīl beweist.[3]) Zudem waren bestimmte Gegenden in Südarabien, wie z. B. jene von 'Abyan n.-ö. von ʿAden, durch Zauberei berüchtigt.[4]) Wenn man aber den gewaltigen Zeitraum, der zwischen der vollen Kenntnis der Keilschrift und dem Aufkommen der Brillenbuchstaben liegt, nicht als Hindernis für die Übernahme letzterer aus ersterer ansieht, dann kann man wohl auch das Fortleben des altsüdarabischen Göttersymbols Blitzbündel + Doppelgriffel im Siegel Salomonis gelten lassen (vgl. oben S. 313).

Hatte die eben besprochene ganz ausgezeichnete Arbeit graphische

[1]) In diese Zeit weist die mit den Graffito-Inschriften verwandte Form einzelner Buchstaben wie Revers Z. 1 f. und die eckige Form des Qāf.

[2]) Vgl. schon E. Rödiger, Versuch über die himjarischen Schriftmonumente, Halle 1841, S. 4 f.

[3]) Vgl. D. H. Müller, Südarabische Studien, SB Ak. Wien LXXXVI (1877), S. 131—133.

[4]) Vgl. Ibn al-Muǧāwir bei A. Sprenger, Post- u. Reiserouten des Orients, Abh. z. Kunde d. Morgenlandes III/3, Leipzig 1864, S. 142.

Elemente der Zaubertexte zum Gegenstande, so beschäftigt sich die zweite der genannten Abhandlungen mit einer besonders markanten Dämonengestalt, der Qarīna. Der Verfasser macht uns zunächst (S. 1—36) mit den Quellen für die Legende vom Siege Salomons über diese Unholdin bekannt, bespricht dann (S. 39—94) die muhammedanischen Elemente in der Legende von diesem Kampfe, schließt daran (S. 94—120) die Texte der Legende in verschiedenen, auch europäischen Sprachen, geht endlich im letzten Abschnitte (S. 122—175) den Quellen der Sisinnios-Legende nach und kommt zu außerordentlich interessanten Feststellungen hinsichtlich koptischer und byzantinischer Darstellungen des Kampfes gegen die Dämonin im Rahmen des Typs des sogenannten Reiterheiligen, der, wie Winkler mit Recht betont, im Grunde von der Vorstellung des kämpfenden Christen (στρατιώτης Χριστοῦ) ausgegangen ist, während die kindermordende Dämonin letzten Endes auf die babylonische Labartu zurückgeht und der Kern der Sisinnioslegende wie der Salomonslegende identisch ist. Daß schließlich in der muhammedanischen Version dieser Legende Sisinnios durch Salomon verdrängt wird und dieser schließlich als Reiter dargestellt der Dämonin gegenübertritt, hängt mit der Wertung Salomons als Geisterkönig und weiser Zauberer zusammen, die in muhammedanischen Kreisen vorherrschte, aber auch christlichen nicht fremd gewesen ist; ihre Entstehung verdankt sie jüdischen Einflüssen, wobei eine bewußte Gegenüberstellung Salomons als Konkurrenten Christi diesem gegenüber eine wichtige Rolle gespielt hat.

Volle Beherrschung des einschlägigen Stoffs und weitreichende Belesenheit hat den Verfasser in den Stand gesetzt, mit dieser Monographie eine Spitzenleistung vorzulegen, die der wärmsten Anerkennung gewiß sein darf. Möge er uns noch eine Reihe gleich trefflicher Einzeldarstellungen aus dem Gebiete der islamischen Magie schenken, sie werden uns stets willkommen sein. *A. Grohmann.*

M. Griaule: MYTHES, CROYANCES ET COUTUMES DU BÉGAMDER (ABYSSINIE). (Separatabdruck aus Journal Asiatique CCXII [1928], S. 19—123.)

Das hier zugänglich gemachte, sehr wertvolle und beachtenswerte volkskundliche Material ist durch G. bei einem in Paris zu Studien weilenden jungen Abessinier aus der Provinz Begamder namens Ato Agagnahu Engeda gesammelt. Es umfaßt 3 Mythen, vermittelt eine ganze Anzahl interessanter Nachrichten und Vorstellungen über Tiere und Pflanzen und macht uns zum Schlusse mit Bräuchen beim Masqal-Feste, bei Hochzeit und Tod, beim Bau und Beziehen des Hauses, sowie allem, was mit dem Schwimmen zusammenhängt, bekannt. Da aus der Heimat des Gewährsmannes G's. nur spärliche Nachrichten folkloristischen Inhalts vorliegen, kommt seiner Arbeit besondere Bedeutung zu. Sammlungen wie die seine sind aufs wärmste zu begrüßen und verdienen nicht nur den

Dank der Philologen, die am Sprachgute interessiert sind, sondern auch des Volkskundlers, dem so sorgfältig aufbereitetes Material hocherwünscht sein muß. *A. Grohmann.*

A. Z. Aešcoly: LES NOMS MAGIQUES DANS LES APOCRYPHES CHRÉTIENS DES ÉTHIOPIENS. (Separatabdruck aus dem Journal Asiatique 1932, S. 87 bis 137.)

Der schon durch frühere Arbeiten zur jüdischen Magie und seine Sammlung von Falaša-texten bekannte Verfasser legt hier eine Liste magischer Namen vor, die den von R. Basset herausgegebenen Apocryphes Éthiopiens Bd. 3—7 und 9 entnommen sind. Sein Material ordnet A. in 2 Gruppen an: 1. Magische Namen fremder Herkunft und solche, für die sich eine fremde Etymologie erweisen läßt und 2. Magische Namen äthiopischer Herkunft oder Etymologie.

Die verdienstliche Zusammenstellung wird allen, die sich mit Magie und damit zusammenhängenden Fragen beschäftigen, wertvolle Hilfe leisten, zumal A. nicht bei bloßem Registrieren der Wörter stehen geblieben ist, sondern sich mit deren Ursprung und Bedeutung auseinanderzusetzen bestrebt und nicht nur hebräische und griechische Parallelen heranzuholen weiß, sondern gelegentlich auch demotisches Gut in ihnen wiederzuerkennen vermag. Reiche Belesenheit auf diesem leider wenig gepflegten Gebiete kommt ihm hierbei trefflich zustatten. Da es bei derlei Sprachgut aber auf genaue Wiedergabe des Originals vielfach entscheidend ankommt, möchte man auf getreue Umschrift doch mehr Gewicht legen, als es der Verfasser getan zu haben scheint. Seine Transkription stellt im Vokalismus ein Kompromiß zwischen genauer Wiedergabe des äthiopischen Wortbildes und dem Wunsche nach vereinfachter Umschrift dar. Die langen Vokale ū, ī, ō sind durch u, i, o ersetzt, weil ja bekanntlich ŭ, ĭ, ŏ im Geʿez längst zu ĕ geworden sind; ā, ē werden im ganzen getreu umschrieben, doch habe ich folgende Fälle notiert, in denen die Transkription abweicht.

S. 96 'Afrāēl statt 'Afrā'ēl
S. 97 'Ahratyāl statt 'Ahrātyāl
S. 98 'Aksifā'al statt 'Aksifa'al
S. 99 'Amanu'ēl statt 'Amānu'ēl
S. 104 Badāqoloduqēsduqērē statt Badāqoloduqēsaduqērē, wohl ስ für ሰ verdruckt.
S. 104 Bersa'ēlawi statt Bersa'ēlāwi
S. 106 Danas statt Danās
S. 108 ኤናእል: statt ኤናኤል:
S. 110 Gamalfālāēl statt Gamalfālā'ēl
S. 112 Ḥeṭā statt Ḥēṭā
S. 112 'Iya'ēl statt 'Iyā'ēl
S. 112 'Iyarumyāl statt 'Iyārumyāl
S. 115 Lēgewon statt Lēgēwon
S. 115 Lufāhom statt Lufāḥom
S. 116 Maradkiyāl statt Marādkiyāl
S. 117 Mēlēsāwi statt Melēsāwi
S. 118 Rakon statt Rākon
S. 122 Seqoloqodolāwākēn statt Seqolāqodolāwākēn
S. 123 Susoryal statt Susoryāl
S. 124 Tanberān statt Tānberān

S. 125 ’Urāēl statt ’Urā’ēl	S. 132_{10} anger statt ’anger
S. 127_{20} Yāab statt Yā’ab	S. 133 Marāhē statt Marāḥē
S. 127 Yonar statt Yonār	S. 135_{14} anbasā statt ’anbasā
S. 131 Yaʿqob statt Yāʿqob	S. 137 Dawit statt Dāwīt

Unrichtige Wiedergabe von Verbal- bzw. Nominalformen liegt vor in

S. 132_{27} ’Iyefarḥu statt ’Iyefareḥu
S. 133_{23} Mafaws statt Mafawwes
S. 134_{9} Mekeḥna statt Mekeḥena
S. 135_{18} Ṣabe’omu statt Ṣab’omu.

An Etymologien ist nachzutragen, daß ኀኬል: S. 113 wohl die koptische Kurzform ⲭⲁⲏⲗ (arab. كيل, كييل), ሲ፡ርስ (S. 123) nicht Sirs, sondern Sīres als Variante zum kopt. Namen Sīros (*سيرس, ⲥⲩⲣⲟⲥ) sein wird.

A. Grohmann.

J. Lachmann: DAS BUCH HABBAKUK. Eine textkritische Studie. Selbstverlag des Verfassers. Aussig (Č. S. R.), 1932. 8°. 92 Seiten.

„Eine textkritische Studie“ gibt zu verstehen, daß es sich hier nicht um einen neuen Kommentar zum biblischen Buche Habbakuk handelt, sondern um das Bestreben, „das ursprüngliche Bibelwort wieder zu finden oder ihm wenigstens nahe zu kommen“ (Einleitung). Zu diesem Zwecke wird eine überaus sorgfältige, peinlich genaue Vergleichung des masoretischen Textes (𝔐𝔗) mit dem griechischen Texte der Septuaginta (𝔊) angestellt. An dem kleinen Buche „Habbakuk“ (so schreibt der Verfasser diesen Namen, über den er weitläufig spricht, statt hebräisch „Habakkuk“) prüft L. die von F. *Wutz* aufgestellte sogenannte Transkriptionstheorie (Wutz, die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus, 1925), eine Theorie, die von einigen anerkannt, von anderen abgelehnt wird, aber jedenfalls allgemeines Interesse verdient. Mit der einschlägigen Literatur ist L. aufs beste vertraut, einschließlich jener Äußerungen, die von jüdischer Seite gemacht worden sind. Die Akribie, mit der er darin vorgeht, ist sowohl eines echten Theologen wie eines echten Philologen würdig. Seine Ergebnisse faßt er am Ende des Buches (S. 87 ff.) selbst zusammen. Danach gibt es in Habbakuk keine schlagenden Beweise für die Richtigkeit der Wutz’schen Theorie; die Abweichungen des 𝔐𝔗 von 𝔊 könnten ebensogut innerhebräische Gründe haben wie Gründe der Transkription, ja, noch decidierter (S. 91 f.): „Der Großteil des entscheidenden Materials spricht deutlich gegen die Benützung transkribierter Vorlagen zur 𝔊-Übersetzung des Buches Habbakuk und somit dafür, daß die Übersetzung aus unvokalisierten, hebräischen Texten, die in einem spätaramäischen Alphabet geschrieben waren, erflossen ist“, höchstens sei das 3. Kapitel, infolge seiner praktischen Verwendung in der Liturgie, in transkribierten Texten in Umlauf gewesen.

Man kann mit diesem Resultat durchaus zufrieden und sogar einverstanden sein; L. gibt im allgemeinen dem 𝔐𝔗 den Vorzug über dem 𝔊. An Kleinigkeiten, die aber weder den Wert des Buches herabmindern, noch dessen Resultate ändern, hätte ich etwa folgendes zu bemerken: **1, 5** (S. 28) beweist ἐξδιηγῆται durchaus nicht, daß 𝔊 יספר aktiv (als Piel) aufgefaßt hat, sondern, daß es die griechische Diktion so fordert; an anderen Stellen, z. B. auf S. 41, meint L. selbst, die 𝔊-Übersetzung sei wohl „als sinngemäße, freie Wiedergabe des hebräischen Textes anzusehen". — S. 29 merkt der Verfasser an, daß Ch. C. *Torrey* berichte, „daß er gleichzeitig und unabhängig von *Duhm* כשדים in כתים und היין (2, 5) in היוני änderte"; unabhängig — stimmt; aber „gleichzeitig" ist unrichtig, denn an der von L. zitierten Stelle (Marti-Festschrift S. 283) sagt Torrey: later than Duhm, und die zweite Emendation bringt Torrey überhaupt nicht im Namen Duhms vor. Diese Ungenauigkeit — sie steht nicht vereinzelt da — schreibe ich dem Umstande zu, daß L., etwa darum, weil er in einer Provinzstadt arbeitete, das betreffende Buch nicht vor sich liegen hatte, als er seine Sätze niederschrieb. — „Aus dem in den Handschriften A, Q... neben Χαλδαίους stehenden μαχητάς schlossen einige Erklärer auf גבורים im ursprünglichen Text" . . . Jenes gr. Wort könnte doch nur hebr. הלחמים oder הנלחמים wiedergeben, und das konnte nie für sich allein statt „Chaldäer" des heutigen Textes gestanden haben. — Von S. 31 bis S. 35 bespricht L. das Wort מגמה in **1, 9** und sagt u. a. (S. 34): 𝔗 (Targum) übersetzte die fragliche Form mit מְקַבִּיל „dunkelmachend". Diese Auffassung des targumischen Wortes muß ich entschieden als verfehlt bezeichnen. Was soll es auch heißen „dunkelmachend ihr Gesicht, das gleich dem Ostwinde" etc.? Zudem müßte doch an dieser Stelle מְקַבְּלִין stehen in der Mehrzahl! L. ist von einem aram. קְבַל ausgegangen, das in der Tat „finster sein, dunkel werden" bedeutet (s. *Levy,* Chald. WB. II, 341), aber mehr als dieses ist doch verbreitet ein anderes קְבַל, das „empfangen, etwas entgegennehmen" bedeutet (*Levy* a. O., und so auch *Dalman,* Aram.-Nhbr. Handwb., 2. Aufl., S. 369, ein Werk, auf das sich L. häufig beruft), aus dem der Begriff קָבֵל „vor, gegenüber, entsprechend" gebildet ist, und unser (?) Wort מקביל wird von Dalman (S. 249) besonders verzeichnet (allerdings mit einer mir unverständlichen Übersetzung); nun sagt aber L. (S. 32) ganz richtig, מגמה wird seit der rabbinischen Literatur als „Streben" gedeutet, allerdings ohne stichhaltige Begründung" — ich frage nun, warum soll es 𝔗 anders gemacht haben?, gehört das nicht zur rabbinischen Literatur? Somit ist 𝔗 zu übersetzen: „das Bestreben (= der Ausdruck) ihres Gesichts gleicht dem Ostwinde" usw. Dem Verse 9 gibt endlich L. (S. 35) auf Grund von 𝔊 eine, wie ich glaube, ganz unpassende Bedeutung, auf die lieber zu verzichten wäre.

Zu S. 41, wo 1, 16 Ende abgehandelt wird, möchte ich bemerken, daß gr. βρώματα doch einen hebr. Plural voraussetzt; also möchte ich וּמַאֲכָלוֹ בְּרִיאֹם lesen, beide ohne jod der Mehrzahl, und bezüglich Wechsels des ה mit ם verweise ich auf meine Ausführungen in ZATW 1930, 321 bis 324. — In 2, 1b kann אשיב Tiqqun sopherim sein statt ישיב, was L. (S. 44) gar nicht in Erwägung zieht.

S. 47 ff. bespricht L. das unsichere הנה עפלה 2, 4. Etwas Befriedigendes kann auch er nicht sagen. So sei denn, nach seiner Methode, folgende Erklärung gegeben: Lies עֻפְּלֹה oder עָפְלֹה, und zwar ה Träger des Holem wie in כלֹה 1, 9 und 15, und das Ganze ist ein Zustandssatz (wie etwa Mal. 1, 13): „Da ist nun sein Starrsinn (sein Stolz); nicht hat meine Seele (lies mit dem Suffix der 1. Person und vgl. Ps. 24, 4) an ihm Wohlgefallen“ usw. In derselben Weise liest L. selbst (S. 69) נָגְהֹה = נָגְהוֹ in 3, 4; aber auch dort genügt Annahme eines Zustandssatzes: „Und der Glanz — wie (Sonnen)licht wird er sein“ (תהיה ist mit L. in יהיה zu ändern); gleich nebenan in demselben Verse gibt es weitere zwei Zustandssätze. Damit komme ich auch in 2, 13 aus: Fürwahr, da ist es — vom Ewigen der Heerscharen usw., während L. הֵנָּה punktiert. Das daraufolgende ויגעו lies ohne vav der Verbindung, wie auch das Material bei L. ausweist. — In 2, 18 kann man viel leichter, als es L. tut (S. 59 f.), zu einer befriedigenden Deutung kommen: כי בטח יֵצֶר יֹצְרוֹ עָלָיו „denn es verläßt sich der Sinn seines (des Götzen) Schöpfers darauf“; vgl. יצר סמוך Jes. 26, 3, wo auch das Wort בטוח. — Wenn L. (S. 61), wie es scheint, mit Recht annimmt, 𝔊 habe in 2, 19 רומה gelesen (statt דומם), so ist dabei wieder auf Wechsel von ם und ה zu erinnern, wie oben gesagt worden ist.

In 3, 6 liest L. (S. 71) in 𝔊: [עמים] וַיִּתֵּב; dagegen schlage ich vor: וַיַּתֵּךְ (Hiphil; vgl. die Stellen bei *Gesenius*, WB 16. Aufl.), was doch dem ויתר im 𝔐𝔗 viel näher steht. — „Eine sinnlose Disjunktion“ (L. 72 nach *Sellin*) kann mann doch in 3, 8 a nicht finden; vgl. Ps. 93, 3 und andere derartige Stellen in der hebr. Poesie. — In der schwierigen Stelle 3, 9 a vermutet L. (S. 74), Κύριος in 𝔊 sei statt סלה gesetzt; dagegen ist zu bemerken, daß L. selbst S. 76 angibt, daß viele Codices das Wort διάψαλμα haben (s. ed. *Swete*); das schließt doch jene Annahme aus! In der ganzen diesbezüglichen Abhandlung nimmt L. nicht wahr, daß ein furchtbares Gewitter geschildert ist (er spricht S. 75 vom Blute eines verwundeten Leibes), wo doch mindestens Vers 10 deutlich davon spricht. זרם מים עבר kann ohne Zuhilfenahme von Ps. 77, 18 gedeutet werden: „Wasserschwall zieht (durch das Land“); vgl. Ex. 32, 27 עִבְרוּ von Tor zu Tor ziehen, dort allerdings verdeutlicht durch ושׁוּבוּ. Das Ganze will nur

die Furchtbarkeit der Erscheinung schildern. — „Nichts als Vermutungen“, sagt L. (S. 78) angesichts von Vers 10b; mit ἐπήρθη ed. Swete wird nicht gerechnet!

Soweit meine sachlichen Bemerkungen. Ich muß jedoch zu meinem Bedauern noch etwas monieren: die vielen Druckfehler. Das Buch ist sonst sehr schön gedruckt (Offizin Haag-Drugulin Leipzig!), aber nicht gut korrigiert. Die Druckfehler zeigen sich ganz besonders im hebr. Satze (S. 15 Zeile 3 v. u. soll heißen שצמן), noch entschiedener in dessen Vokalisation, was zu verzeichnen sehr schwierig wäre, doch auch manchmal im Griechischen (z. B. Seite 22 lies βοήσομαι), was am Ende begreiflich ist; aber wenn S. 28 und S. 58 je ein 𝔗-Wort in zwei Worte verdruckt ist, oder S. 55 𝔗 statt vav am Ende mit jod am Ende gedruckt ist, so erschwert das bereits auch das Verständnis des Gesagten. Ganz besonders aber ist zu bedauern, daß sehr oft die Bibelzitate unrichtig sind, und zwar in doppelter Hinsicht: das hebr. Wort wird nicht ganz so zitiert, wie es im 𝔐𝔗 steht; dann, daß die Zahlen falsch sind. Nur als Beispiel soll angeführt werden: Prov 1, 17, S. 24, lies 11, 7; 1 S 26, 16, S. 25 l. 24, 16; Gen 42 mehrmals S. 41 u. 42 lies 41; auf S. 42 einmal richtig: 42; Jes 60, 8 S. 73 l. 60, 18. Auf S. 47 findet sich „V. 113 c“, lies 1, 13 c. Auf S. 24 wird *Ehrlich* zitiert (𝔙 299); statt 𝔙 lies römisch V. Auch für diese Fehler gebe ich bereitwillig eine Entschuldigung zu: Entfernung vom Druckorte.

Alles in allem ein gelehrtes Buch, mit welchem der Verfasser der Bibelwissenschaft entschieden einen Dienst geleistet hat.

S. Krauss.

D. A. Rasovskij: PEČENEGI, TORKI I BERENDEJI NA RUSI I V UGRII. Sonderabdruck aus Seminarium Kondakovianum VI. 1933, hrsgb. vom Institut Kondakov. Praha, 1933. 8°. 64 SS.

Ein ähnliches Thema hat der Verfasser schon einmal behandelt; vgl. D. A. Rasovskij, O roli Černych Klobukov v istorii drevnej Rusi, Sem. Kond. I. 1927, p. 93—109. Die vorliegende Arbeit gibt uns eine interessante Übersicht über die Ankunft der ersten Türkenvölker in Ungarn und Rußland, über ihre Wohnsitze in den Grenzgebieten und im Innern der Länder, wie auch über ihre Rolle in der Geschichte der beiden Mächte. Jedermann, der mit der Geschichte der Petschenegen etwas zu tun hat, wird hier eine gute Einführung und zahlreiche Literaturangaben finden. Eine sorgfältig zusammengestellte Mappe erleichtert die Orientation.

V. Skalička.

PUBLICATIONS RECEIVED.

BERNET KEMPERS, A. J. The Bronzes of Nalanda & Hindu-Javanese Art. (Reprint from « Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië », Vol. 90, Fasc. 1.). Leiden, Late E. J. Brill Ltd., 1933. 8⁰. 88 pp., XI planches.

Bulletin of the Faculty of Arts, Vol. I, Part I, May 1933. Giza, University of Egypt, 1933. 8⁰. 149, 106 pp. Piastres 20·—.

LACHMANN, Johann. Das Buch Habbakuk. Aussig (Ústí n. L.). Selbstverlag des Verfassers, 1932. 8⁰. 91 pp.

RICHTER, Gustav. Verzeichnis der orientalischen Handschriften d. Staats- und Universitäts-Bibliothek Breslau. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1933. 8⁰. VIII, 63 pp. RM 6·—.

RITTER, Hellmut. Orientalia I. (= Istanbuler Mitteilungen, herausgegeben von d. Abteilung Istanbul d. Archaeologischen Instituts des Deutschen Reiches, Heft 1.). Istanbul, A. Kapps, Archaeologisches Institut des Deutschen Reiches, Abt. İstanbul, 1933. 4⁰. 88 pp. RM 5·—.

PRETZL, Otto. Orthographie und Punktierung des Koran. Zwei Schriften von Abū ʿAmr ʿUṯman ibn Saʿīd Ad-Dānī. Herausgegeben von (= Bibliotheca Islamica, Bd. 3.). İstanbul, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1932. 4⁰. 32, 239 pp.

Litterae Orientales, Heft 55. Leipzig, Harrassowitz, 1933. 8⁰. 46 pp. RM 1·50.

DUMÉZIL, Georges, Études comparatives sur les langues caucasiennes du nord-ouest (Morphologie). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1932. 4⁰. 262 pp. Frs. 80·—.

NICOLAS, A.-L.-M. Qui est le successeur du Bab? Paris, Adrien-Maisonneuve, 1933. 8⁰. 16 pp. Frs. 6·—.

WEISS, Theodor. Zur ostsyrischen Laut- und Akzentlehre auf Grund der ostsyrischen Massorah-Handschrift des British Museum (= Bonner Orientalische Studien, hrsg. von P. Kahle und W. Kirfel, Heft 5.). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933. 4⁰. 93, VII pp., 25 pp. photogr. RM 7·50.

ORTIZ DE URBINA, Ignatius. Die Gottheit Christi bei Afrahat. Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1933. 4⁰. 140 pp. Lit. 25·—.

VARILLE, Alexandre. Les antiquités égyptiennes du Musée de Vienne. (Isère.) (Extrait du Bulletin de la Société des Amis de Vienne, N° 27 et 28.) Paris, Paul Geuthner, 1932. 8⁰. 18 pp., 4 planches. Frs. 10·—.

ASIN PALACIOS, Miguel. Ibn al-Arīf Maḥāsin al-Majālis. (= Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane, tome II.) Paris, Paul Geuthner, 1933. 8⁰. 106 pp. Frs. 60·—.

Die Chronik des ibn Ijâs, in Gemeinschaft mit Moritz Sobernheim hrsg. von Paul Kahle und Muhammed Mustafa. Teil 5, A. H. 922—928./A. D. 1516—1522. (= Bibliotheca Islamica, 5.) Istanbul, Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Komm. bei F. A. Brockhaus, 1933. 4⁰. 493 pp.

BHĀGAVATA HARI ŚĀSTRI. Chitraprabhā . . . Edited with notes by Mahāmahopādhyāya Tātā Subbarāya Śāstri. (= Andhra University Series N° 6.) Waltair, Andhra University, 1932. 8⁰. I, 7, 450 pp. Rs 4·—.

GUMMALURI SANGAMESWARA SASTRI. Sangameswarakrodum on Jagadisa's Siddhantalakshanam. (= Andhra University Series N° 7.) Waltair, Andhra University, 1933. 8⁰. 3, 57 pp. Rs. 1·—.

HANDBUCH DER ALTERTUMSWISSENSCHAFT, hg. von W. Otto. III. Abt., I. Teil, 3. Bd.: A. Götze: Kleinasien. — A. Christensen: Die Iranier. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1933. 8⁰. XVIII, 321 pp. RM 20·—.

LIST OF ABBREVIATIONS.

AAA = Annals of Archaeology and Anthropology.
AB = Assyriologische Bibliothek.
AcO = Acta Orientalia.
AE = Ancient Egypt.
AJA = American Journal of Archaeology.
AJSL = Americ. Journ. of Semit. Lang. and Literat.
AK = Arch. f. Keilschriftforschung.
Anthr. = Anthropos.
Anz.Wien = Anzeiger d. phil.-hist. Kl. d. Ak. d. Wiss. Wien.
AO = Der Alte Orient.
AoB = Altorientalische Bibliothek.
AOF = Archiv für Orientforschung.
AOr = Archiv Orientální.
APAW = Abhand. Preuss. Akad. d. Wissensch
ARe = Arch. f. Religionswissenschaft.
ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.
ASAW = Abh. d. Sächs. Ak. d. Wissensch.
BA = Beiträge zur Assyriologie.
Babyl. = Babyloniaca.
BBK = Berl. Beitr. z. Keilschriftforschung.
BoSt. = Boghazköi-Studien.
BoTU = Die Boghazköi-Texte in Umschr.
BSAW = Ber. d. Sächs. Akad. d. Wissensch.
BZ = Byzantinische Zeitschrift.
CCT = Cuneif. Texts from Cappad. Tablets.
CR = Comptes Rendus des Séances de l'Acad. d. Inscr. et Bell.-Lettres.
DPM = Délégation en Perse. Mémoires.
EI = Enzyklopädie des Islam.
GGA = Götting. Gelehrte Anzeigen.
GSAI = Giorn. d. Soc. Asiat. Ital.
HT = Hittite Texts.
HWB = Handwörterbuch.
IIQF = Indo-Iranische Quellen und Forschungen.
Isl. = Islamica.
JA = Journal asiatique.
JAOS = Journ. of the Americ. Orient. Soc.
JASB = Journal of the Anthropological Society of Bombay.
JBAS = Journal of the Bengal Asiatic Soc.
JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JCBRAS = Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society.
JEA = Journ. of Egypt. Archaeology.
JPOS = Journ. of the Palestine Orient. Society.
JR = Journal of Religion.
JRAI = Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Soc.
JS = Journal des Savants.
JSOR = Journal of the Society of Oriental Res.
K = Kujundžik.
KAH = Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts.
KAR = Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts.
KAT = D. Keilinschriften u. d. Alte Test.
KAV = Keilschrifttexte aus Assur versch. Inhalts.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek.
KBo = Keilschrifttexte aus Boghazköi.
KCsA = Körösi Csoma Archivum.
KF = Kleinasiatische Forschungen.
KH = Kodex Hammurabi.
KSz = Keleti Szemle.
KUB = Keilschrifturkdn. aus Boghazköi.
KZ = Zeitschrift f. vgl. Sprachforsch., hg. v. Kuhn.
LA = Loghat el-Arab.
LSS = Leipziger Semitistische Studien.
LZB = Literarisches Zentralblatt.
Mach. = Al-Machriq.
MAOG = Mitteilungen der Altorient. Gesellschaft.
MDOG = Mitteil. d. Deutsch. Orient - Gesellschaft.
MJ = Museum Journal.
MO = Le Monde Oriental.
MOG = Mitteil. z. osm. Geschichte.
MSOS Afr. = Mitteil. d. Sem. f. or. Sprachen. Afrik. Stud.
MSOS As. = Mitteil. d. Sem. f. or. Sprachen. Westas. Stud.
MTM = Millí tetebbüʿler meğmúʿasy.
MUSJ = Mélanges de l'Université Saint-Joseph.
MVAG = Mitteilungen der Vorderas. Gesellschaft.
MW = The Moslem World.
NGGW = Nachrichten d. Götting. Ges. d. Wiss.
OB = Orientalische Bibliographie.
OChr = Oriens Christianus.
OLZ = Orientalistische Literaturztg.
OM = Oriente Moderno.
Orient. = Orientalia (Roma).
PBS = University of Pennsylvania. The Museum. Publ. of the Babyl. Sect.
PRECA = Paulys Real-Encycl. d. class. Altertumswiss.
PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
R = Rawlinson, The Cuneiform Inscriptions of Western Asia.
RA = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale.
RB = Revue biblique.
REA = Revue de l'Égypte Ancienne.
RÉI = Revue des études islamiques.
RHR = Revue de l'histoire des relig.
RMM = Revue du Monde musulman.
RO = Rocznik Orjentalistyczny.
ROCh = Revue de l'Orient chrétien.
RSO = Rivista degli Studi Orientali.
RT = Recueil de Travaux.
RV = Reallexikon der Vorgeschichte.
SAI = Meissner, Seltene assyrische Ideogramme.
SAK = Thureau-Dangin, Die sumerischen u. akkadischen Königsinschriften.
SAWW = Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss. in Wien.
SBE = Sacred Books of the East.
SBPMS = Sitzungsberichte d. phys. - med. Sozietät Erlangen.
SPAW = Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wiss.
TC = Tablettes Cappadociennes.
TOEM = Táríchi-i ʿosmání engümeni meğmúʿasy.
TTEM = Türk tárích engümeni meğmúʿasy.
VAB = Vorderasiatische Bibliothek.
VAT = Vorderasiat. Abteilung, Tontafel.
VS = Vorderasiatische Schriftdenkmäler.
WI = Die Welt des Islams.
WZKM = Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenl.
YOS = Yale Oriental Series.
ZA = Zeitschrift f. Assyriologie.
ZÄS = Ztschr. f. ägyptische Sprache.
ZAW = Ztschr. f. d. alttestament. Wissenschaft.
ZDMG = Ztschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Ztschr. d. Deutschen Palästina-Ver.
ZS = Ztschr. f. Semitistik.